

إيريك جوفروي
تليجرام : هنا سور الأزبكية
أكبر مكتبة رقمية
المعرفة دوام الحَيرة
دراسة في الشعر الصوفي
ترجمة :
عصام محمد الشحادات
منشورات الجمل



إيريك جوفروي:
المعرفة دوام الحَيرة

دراسة في الشعر الصوفي

إيريك جوفروي

المعرفة دوام الحَيرة

دراسة في الشعر الصوفي

ترجمة :

عصام محمد الشحادات

تقديم :

الشيخ خالد بن تونس

منشورات الجمل



إيريك جوفروي: المعرفة دوام الحَيرة ـ دراسة في الشعر الصوفي

ترجمة: عصام محمد الشحادات، تقديم: الشيخ خالد بن تونس

الطبعة الأولى ٢٠١٩

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ـ ٠١ ـ ٠٠٩٦١

ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان

Éric Geoffroy:

***Un éblouissement sans fin. La poésie dans le soufisme*, 2014**

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany

www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

تقديم

سعيدون جداً بإصدار هذا الكتاب الذي جاء ليلقي الضوء على جزء هام من التراث الصوفي الإسلامي. وإننا مدينون للمؤلف ولكل من ساهم في إخراج هذا الكتاب الهام ووضعه بين يدي القراء اليوم. الواقع أن هذا الديوان هو كنز الطريقة الصوفية العلاوية التي ولدت في الجزائر بداية القرن العشرين. الديوان من نظم ثلاثة شيوخ، هم الشيخ أحمد العلاوي ومحمد بوزيدي وعَدَّة بن تونس.

عنوان الكتاب «المعرفة دوام الحَيرة. دراسة في الشعر الصوفي» دعوةٌ لتحدي الأفكار المسبقة التي تخنق رسالة الإسلام اليوم.

فقد قام رجال ونساء من أهل التقوى والعرفان، على مر التاريخ الإسلامي، بنقل ما تحتويه الرسالة المحمدية من أنوار مخبأة وحقائق ربانية، عبر منهج «تربية اليقظة». كانت تعاليمهم تسمو بالروح وتغذي النفس. لكن هناك من المسلمين من يعتقد أن الشعر والموسيقى والرقص أمور يحرمها الإسلام، وهو ما يُسمع صداه في الإعلام الغربي. هذا الخطاب الذي يتكرر على لسان التيار السلفي المتزمت، لا يعبر سوى عن رؤية متحجرة للإسلام، الذي يتحول بذلك إلى مجرد كتيب من التعليمات الفارغة من أي معنى. كيف يمكن أن نحرم أنفسنا من روح

هذا الدين الحيّة والمخلّصة، تلك الروح التي تغذي نخبة «العلماء بالله»، والمستندة إلى القرآن الكريم والسنة المحمدية؟

يقول الله عز وجل: ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾[١]. والترتيل هو قراءة القرآن مع تحسين الصوت وإتقانه ومندوب منذ فجر الإسلام استجابةً لهذا الأمر الإلهي. هناك مصطلح آخر ذو دلالة هامة، هو «التجويد». والتجويد يعني التحسين والإتقان. والتجويد أيضاً أمر شائع في العالم بأسره وهو علم إسلامي قائم بذاته، أساسه علم قراءة القرآن وفقاً لوصية الرسول صلى الله عليه وسلم: «زينوا القرآن بأصواتكم»، ووصيته: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن». وعندما قرر الرسول إقامة الأذان لأول مرة في المدينة المنورة، اختار لمهمة المؤذن سيدنا بلال الحبشي لشهرته بين الناس بصوته الجميل. ثم ألا يذكر القرآن الكريم أن أنكر الأصوات لصوت الحمير[٢]؟ الهدف هنا ليس تحقير الحمار، بل هي دعوة لتحسين أصواتنا والبلوغ بها مبلغ الكمال.

عندما هاجر الرسول من مكة إلى المدينة، استقبله أهل المدينة وهم يغنون طلع البدر علينا. ومنذئذ، والمسلمون يترنمون بأنشودة الترحيب هذه احتفالاً بعيد المولد النبوي أو في المناسبات العائلية السعيدة في العالم أجمع[٣].

---

(١) سورة المزمل، الآية ٤.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٩.

(٣) الحديث فيه ضعف؛ «أما تلك الروايات التي تفيد استقباله [النبي صلى الله عليه وسلم] بنشيد طلع البدر علينا من ثنيات الوداع، فلم ترد بها رواية صحيحة»، ومع ضعف سند الحديث نجد كثيرا من الأئمة يذكرونه ولا ينكرونه منهم ابن حبان وابن عبد البر وابن القيم الذي يقول في ردّ هذا الكلام، في «الزاد»، ١٣/٣: «وهو وهمٌ ظاهر؛ لأن ثنيات الوداع إنما هي ناحية الشام لا يراها القادِم من مكة إلى المدينة، ولا يمر بها إلا=

فكيف حدث أن وصلنا إلى هذه المرحلة المحزنة حيث يحرِّم البعض الشعر والموسيقى والرقص باسم الدين؟ على ماذا يستند هذا التحريم الذي يحرِم المسلمين من أدوات تعبير عالمية، قد عرفتها كافة حضارات العالم منذ فجر التاريخ؟

يقول السلفيون إن الموسيقى لَهْوٌ وإنها تَصُدُّ عن فضائل الأعمال، وإنها تثير الغرائز وتدعو للفاحشة. ويستندون في حكمهم هذا إلى الآية ٦ من سورة لقمان: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾. غير أن هذه الآية لا علاقة لها البتة بتحريم الموسيقى؛ إذ نزلت، وفقاً لرأي جمهور العلماء، في رجل كان يخرج تاجراً إلى فارس فيشتري أخبار الأعاجم فيرويها ويحدِّث بها قريشاً ويقول لهم: إن محمداً عليه الصلاة والسلام يحدثكم بحديث عاد وثمود، وأنا أحدثكم بحديث رستم وإسفنديار وأخبار الأكاسرة، فيستملحون حديثه ويتركون استماع القرآن. وفي تفسير آخر عن ابن عباس أنها نزلت في رجل اشترى جارية تغنيه ليلاً ونهاراً في مكة.

في الطريقة العلوية، إنما تظهر قيمة ديوان الشيوخ الثلاثة لدى إنشاد قصائده في جلسات «السماع». بل إن جمال السماع الصوفي ليُخرج المرء من اللهو ويبعده عنه، اللهو الذي يُلقي بصاحبه في متعة تمنعه من التمييز بين الخبيث والطيب. فالغناء يرفع المرء إلى مقام من السلام الذي يشفي الأمراض ويصقل الشعور، وينعش الروح ويقودها إلى حال من

=إذا توجَّه إلى الشام». المترجم (دراسة في حديث طلع البدر علينا، دراسة حديثية للخبر والنشيد. أنيس بن أحمد بن طاهر الأندنوسي، مجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، عن الإنترنت).

الوجدان. فيخرج المرء من اللاهي ومن «النسيان» و«التشتت»، ليتوجه نحو الإلهي والقدسي الذي يُوَحِّد ويهدي إلى الحقيقة. وإن كان اللاهي ستارةُ فصلٍ وإبعاد، فالإلهي هو الحالة التي تقرّب الروح لتتذوق طعم الابتهاج والسُّكر الروحاني.

نحن نعلم، بالتجربة، أن للموسيقى سحراً عالمياً. فعلاوة على الإنسان، كل ما في هذا الكون من حيوان ورياح وأمواج وطبيعة، يصدر أنغاماً ويتفاعل مع الإيقاعات من حوله.

فغناء حادي الإبل الرتيب وهو يقود القافلة يَنْظُمُ إيقاعَ سير البهائم. والطفل في بطن أمه يسمع ويتأثر بأصوات الموسيقى. والجياد التي ترقص والعصافير التي تزقزق... كل الكائنات الحية لديها مشاعر وتتواصل بفضل الأصوات التي وهبها الله إياها. بعض الأنغام تجعلنا نبكي، وبعضها تسعدنا، والبعض الآخر يملؤنا رعباً. ووفقاً للنصوص الإسلامية، كل شيء قد ابتدأ بالسماع منذ الأزل. فقد تكونت الأرض والنجوم بنداء إلهي، ونشأت الأرواح بامتثالها لنداء رب العالمين عز وجل[1]. الإنسان الروحاني يرى في الموسيقى صدى للأمر الإلهي وللموسيقى السماوية. وتذكر بعض الروايات أن الملائكة تمكنت من حبس روح سيدنا آدم داخل جسد من طين بعد أن سحرته بالموسيقى. وعليه، فمهمة «المريد» إذن هي أن يصعد من جديد محور «الظهور الإلهي» بأن يحرر روحه عبر الموسيقى. فالموسيقى بالنسبة للإنسان، ذي الأصول السماوية، وسيلة خاصة لليقظة الروحية.

---

(١) وفق ما جاء في الآية ١٧٢ من سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

والإنسان «المتحقِّق» يرى في كل الأصوات الطبيعية والاصطناعية ما يذكره بالخالق لأنها في الواقع إنما تسبح باسمه وتبتهل إليه: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾(١). وهكذا دخل الرومي مرة في الحال على وقع ضربات الصاغاتية الذين كانوا يدقون الذهب في بازار قونية. فالصوفي عندما يتلقى الأصوات الأرضية يستذكر العالم الروحاني، مما قد يولد لديه حنيناً عظيماً وشوقاً. كما يشهد بذلك هذا البيت من المثنوي:

أنصت إلى الناي يحكي أنينه

ومن ألم الفراق يبث شكواه

فالمعرفة والعلم الأزلي قد انتقل عبر الصوت الذي أصبح «الكلمة». والكلام هو ما يميز الإنسان، ولأن الإنسان قد عرف كيف يستمع وكيف يفكر ويحلل ويعبِّر؛ أصبح هو الحلقة الأخيرة في سلسلة التطور، وإنما يتميز عن بقية المخلوقات بذلك.

فأمواج الأثير المحملة بالأنغام وقطع الموسيقى وبالمعاني والإشارات، يُحسُّها الصوفي كالصدمة التي تجعله يترنح في حالة من الجذب الذي يحيي القلب ويغذي الروح ويوسع الصدر وينور العقل. فالصوت ذو العمق السحيق.. «هُوْ.. هُوْ»، الذي يردده الصوفية في جلساتهم يقذف بالمرء في أعماق النور. وفي بحر التوحيد، كل ذرة وكل جسيم يشكل كلاً لا انحلال له. عندها يصيح الكائن الحي المتَّحِد: «أنا»: لا أنت ولا أنا، بل «هُوَ». وبعد أن يتحرر من أوهام هذا العالم الظاهر، بوسعه أن يغني ويرقص بنشوة مستقبلاً الانعتاق والسلام

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٤٤.

الداخلي. فيصبح الحاج إلى عالم الحب الأبدي حيث لا شيء يبقى ولا شيء يفصل المحب عن محبوبه!

ولكن، كيف نشرح بالكلمات أجمل القصائد؟ وموسيقاها وتناغماتها... كيف نشرح تلك اللحظات الهاربة التي تضرب كل من عرف حُرقة الحب؟ هذا الشعور ولا شيء آخر هو ما نظمه شيوخ الصوفية في ديوان «الديوان». ولمن ينكر، ولمن ينتقص من أهمية تلك العلاقة الباطنية والمتعالية التي تجعل من الإنسان وعاءً لهذا الفيض الرباني أقول: «لا يفقه هذه الأمور إلا من عاشها». والمتشددون يصيحون بالويل والثبور ويتهموننا بالشطح الصوفي وبالجنون... أفلا يتأملون الآية القرآنية: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾، أو الآية: ﴿رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُواْ بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾؟.

أنسيوا أنه لا يمكننا إطاعة رب العالمين ما لم نكن قد سمعنا كلمته؟ ﴿وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾. القرآن برمته ما هو إلا سماع. ألسنا نقول «تلاوة القرآن»؟ كيف لنا أن نكون مؤمنين دون أن تكون لدينا مَلكة السماع والاستماع، تلك المَلكة التي جعلت سيدنا عمر بن الخطاب يرتجف ويبكي عندما سمع القرآن يتلى لأول مرة؟

كيف ننكر الآثار النفسية التي تتركها تلاوة القرآن وتجويده لدى من يُلقون السمع؟ إنهم يقعون أرضاً ساجدين وتقشعر له جلودهم... كيف نشرح ما فعله جعفر بن أبي طالب، ابن عم الرسول، وقد راح يرقص فرحاً عندما قال له الرسول إنه يشبهه؟ كيف نفهم ما أورده الطبري (توفي عام ٩٢٣) أن سيدنا داود كان يقرأ الزبور بسبعين لحناً وكان يقرأه قراءةً يطرب منها المحموم؟ وأن الله تعالى قد وهبه من الصوت العظيم ما لم

يعطه أحداً، فكان يقرأ الزبور بصوت لم تسمع الآذان بمثله فيعكف الجن والإنس والطير والدواب على صوته حتى يهلك بعضها جوعاً وكذلك الجبال تجيبه وتسبح معه كلما سبح بكرة وعشياً[1]. أليس قد وقع الاختيار على النبي داود لتمجيد رب العالمين وتسبيحه في الجنة ولرفع الأذان يوم القيامة لحسن صوته؟[2] وقد قال الشيخ الأكبر ابن عربي (توفي عام ١٢٤٠) إن الخمر وعلوم الحال من نصيب النبي داود.

ما يهمنا هنا، هو الإيمان الذي ينير ويرسخ الخطوة نحو «الرحم الإلهي»، وهي مصدر كل رحمة وسلام. فلننبذ الإيمان المأدلج المرتكز على الهوية والتقليدي المتحجر والخاضع للعادة؛ تلك العادات التي تشل العقل وتغلق عليه في سجن من الخوف. الواقع أن هناك ثمناً للوصول، فعلى المرء أن ينبذ كبرياءه ويتخلى عنها وأن يحب للآخرين ما يحب لنفسه... هذا ما جاء شيوخ النهضة، حراس الضمير، يذكروننا به في أشعارهم حتى لا ينقطع حبل الحضور الإلهي، مهما كان دقيقاً. فلنعيد للإنسان عظمته ومعناه.

منذ فجر الإسلام، هناك سلسلة نورانية تعبر الأزمنة وتنتقل من الشيوخ إلى المريدين. وما فتأت هذه السلسلة حية، لا سيما في قصائد شيوخ الطريقة العلاوية الثلاثة. فتعاليم هذه الطريقة، مثلها مثل الكثير غيرها من الطرق حول العالم، تسعى لأن تكون الحارس الوفي

---

(١) الرواية عند ابن كثير في قصص الأنبياء. المترجم.

(٢) الحديث عند ابن أبي الدنيا، رقم ٣٧٧: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أبى بَكْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ، فِي قَوْلِهِ: وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ سورة ص، الآية ٢٥ قَالَ: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، أُمِرَ بِمِنْبَرٍ رَفِيعٍ، فَوُضِعَ فِي الْجَنَّةِ، ثُمَّ نُودِيَ: يَا دَاوُدُ مَجِّدْنِي بِذَاكَ الصَّوْتِ الْحَسَنِ الرَّخِيمِ الَّذِي كُنْتَ تُمَجِّدُنِي بِهِ فِي الدُّنْيَا قَالَ: فَيَسْتَفْرِغُ صَوْتُ دَاوُدَ جَمِيعَ نَعِيمِ الْجِنَانِ». المترجم.

للموروث المحمدي. فكيف نحافظ عليه من عوامل الزمن ومن عقوق الإنسان، ومن اللعنات التي تلقاها كل هؤلاء الشيوخ الذين صبروا وصفحوا وكانوا يمثلون تلك التعاليم عبر العصور؟ كيف ننقلها في عالم متغير متموج؟ عالم يقفز من أزمة إلى أزمة، ومن شك إلى شك، ومن عاصفة إلى أخرى ومع ذلك فهو يحمل داخله كل آمالنا. نهاية العالم، نهاية عالم، نهاية دورة... كل شيء يموت ويولد من جديد. كل شيء يتلاشى ليظهر من جديد، مثل طائر الفينيق الذي يولد من رماده. هذا ما يدعونا إليه هؤلاء الشيوخ الأفاضل بأصواتهم السرمدية؛ إنهم يدعوننا إلى الأمل وإلى إنسانية متصالحة مع نفسها وإلى إخوة حقيقية وإلى روحانية متجددة. كل من يقرأ في هذا الكتاب، سواء أكان متصوفاً أم لا ومؤمناً أم لا، سيجد دعوة للتأمل وللعودة إلى الذات. هذه هي أمنيتنا.

أما المؤلف، صديقنا إيريك جوفروي، فنوجه له كل الشكر لعمله المتميز الذي جمع شهادات من كرس نفسه للمحافظة على هذا التراث من رجال ونساء، كما حلَّل وترجم قصائد «الديوان» [إلى الفرنسية] للوقوف على المعاني وراء الكلمات والحكم.

الشيخ خالد بن تونس

شكر

أود التعبير عن امتناني وشكري للشيخ خالد بن تونس لدعمه وتواجده إلى جانبي خلال هذه الرحلة المدهشة عبر الشعر الصوفي.

وأنا ممتن أيضاً للسيد ناصر الدين موهوب، ومحمود تهمي، ومانويل شابري، ولزوجتي نفيسة جوفروي، على نصائحهم الدقيقة خلال تحريري للكتاب. فقد أتاحت لي نقاشاتنا التغلب على كثير من الصعوبات في التحليل والترجمة. وأذكر هنا السيدة ميريام فالسان، رحمها الله، التي سبق أن ترجمت بعضاً من قصائد الشيخ علاوي.

شكراً أيضاً لكل من أتاح لي التعرف عن قرب على جلسات «السماع» التي تبث الحياة في هذه القصائد: عربي غنو، جبريل طالبي، والمغنين والمغنيات من الطريقة العلاوية في باريس، والمغنين في طنجة: الشريف حدادي وكذلك مارك لووبويت.

لا أنسى الموظفين في مديرية محفوظات مستغانم وبار سور لوب، كما لا أنسى عبد الله كنوش للدعم التقني الذي قدمه لي حول قصائد السماع.

مقدمة

الصوفية تيار روحي راسخ في الإسلام، وهي طريق يسلكها المريدون الذين يتلقون عن شيوخهم السيلان الروحي متسلسلاً وصولاً إلى حضرة الرسول محمد. هدف هذه الطرق، التي تتبع نور القرآن والسنة المحمدية، تحرير الإنسان من الشهوات والأوهام المحيطة به، متيحة له بالتالي أن يعثر على مساحة داخلية يستطيع فيها أن يتأمل الحقائق الربانية.

فالصوفية، بإنارتها داخلياً لمعاني الوحي الإلهي، إنما تعمل دون كلل على تجديد معاني ذلك الوحي. وعليه، فالتصوف جزء من جوهر الثقافة الإسلامية، وهو ليس أبداً ظاهرة هامشية أو بدعة[1]. وقد عرفت

---

(١) التصوف هو من صميم علوم الدين وغير دخيل بل هو من مشمولات حديث جبريل عليه السلام الشهير الذي تضمن علوم الدين الثلاثة: التوحيد والفقه والتصوف، والذي فيه شرح لمعنى الإحسان كما جاء في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه قال: «فأخبرني عن الإحسان، قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تره فإنه يراك...» إلى أن قال: «إنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم» فسمى رسول الله كلا من الإيمان الذي هو موضوع العقائد والإسلام الذي هو موضوع الفقه والعبادات والإحسان الذي هو موضوع التصوف ديناً. وحين أخذ المسلمون يشتغلون بالتأليف والتدوين، انشغلت طائفة منهم ببيان أركان الإيمان والعقيدة، فأطلق عليهم اسم علماء التوحيد والكلام. وانشغلت طائفة أخرى ببيان أركان الإسلام وقواعده فسموا الفقهاء. بينما انشغلت=

المجتمعات الإسلامية ولا تزال التصوف والطرق الصوفية؛ كما انتسب إلى الصوفية وخاض غمار تجربتها الروحية الكثير من المشاهير عبر القرون، وكانت الإطار المحدِّد لأفكارهم ومناهجهم.

يرى المتصوفة أنه ليس علينا تحجيم الحقيقة واختصارها في مظاهرها فقط. فالله عز وجل يقول عن نفسه في القرآن الكريم إنه الظاهر والباطن. وقد جاء في التعاليم المسيحية والإسلامية، أن الله خلق الإنسان على صورته. لكن الفلسفة الوضعية المعاصرة قد كسرت ذلك التوازن وقلبت معنى الأولويات. بينما الواقع أن الظاهر نابع من الباطن، والعالم الفيزيائي من العالم الروحاني، مثلما يحيط قشر حبة الفاكهة بنواتها.

وعلى مر القرون، كان المتصوفة يعملون على إعادة الانسجام والتناغم الأولي بين وجهي الحياة هذين، ووسيلتهم إلى تحقيق الحقيقة الإلهية هي «الإلهام» و«الكشف». وفي تلك الأثناء، كان الإسلام يتحول إلى دين شكلي أجوف وفِقْهٍ جافٍ نلمس نتائجه اليوم...

* * *

جئنا بعلم رقيق
لا يحتمله الكلام
إلا لذوي التصديق
جاءهم وحي الإلهام[1]

الشيخ علاوي

من بديهي القول إن علاقة الشعر باللاموصوف هي ذاتها علاقة التصوف باللامنظور، وإنَّ وَقْعَ سطوةِ الإلهام هو ذاته عليهما كليهما،

=أقوام ببيان مقام الإحسان والطرق الموصلة إليه، فلقبوا بالصوفية، وهكذا يكون التصوف في أصله من صميم الدين وعلومه. المترجم.

(١) الديوان، ص٢١.

وإن لكليهما ذلك الوقع الساحر على النفس، وبديهي لجوؤهما إلى الرموز وإلى ثني المعنى وغموض المفردات. وكلاهما يتيح إمكانية إدراكٍ عامٍّ وآنِيٍّ «للحقيقة»، فيما يتجاوز العقل البشري. فالشعر الصوفي يجمع بين نوعين من اللغة المُغرقة في الرمزية، هما الشعر والتصوف، ليَدْخُلَ بالروح الإنسانية في التجربة الداخلية بمختلف مظاهرها ودرجاتها. ولأنه شِعر بلسان عربي، فتلك مزية أخرى تجعله ينهل من غَنى اللغة ووفرة المعاني التي تتفتح من مصطلح واحد. فهو بهذا، ابن القرآن الكريم، لمن يعرف كيف يقرأ الكتاب.

وسنرى، كم يفاجئ الشعر الصوفي المنطقَ البشريَ الاعتيادي ويربكه، وكم يُضَعْضِع، بل يقوِّض، حالة الارتياح التي يتمرغ فيها العقل الجماعي: فالأمر يتعلق بموت الضمير النفساني الضيق... فهنا يلتقي الشعر والتصوف ويتعاضدان في تجربة الحرية عندما «يصبح الإنسان هو المطلق وهو الحقيقة»[١]. فكل الشعر، حتى الشعر «الدنيوي» في ظاهره، هو شعر صوفي، «فناظمه يمشي فوق الجمر حتى يصبح بيت الشعر ممكنا»[٢].

يشترك الشعر والتصوف كذلك في الصعوبة ذاتها في نقل المعنى وإيصال الفكرة. مؤكد أنهما يكشفان خداع هذا العالم وزيفه[٣]. ومؤكد أن بمقدورهما التملص من رقابة «علماء العقل» أي علماء الشريعة، ولكن أيضاً التملص من مروجي الفلسفة الوضعية والعلوم المعاصرة.

---

(١) أدونيس في معرض كلامه عن ابن عربي: الشعر العربي ومشكلات التجديد، مجلة الفكر، العدد ٦، آذار ١٩٦٢، ص٢٥.

(٢) فابريس ميدال، Pourquoi la poésie ?، باريس، منشورات بوكيت، ٢٠١٠، ص١٣٣.

(٣) «قوة الشاعر في أنه لا يحق له الكذب» المصدر السابق، ص١٢٣.

مؤكد أنهما يلتفان ويمتصان صدمة ما يثيره نظمُ الحقائق الربانية نثراً (مثل عقيدة التوحيد مع أنها جوهر الإسلام) من فضائح. ومؤكد أنهما يُخرجان إلى نور الفهم جزءاً من تلك الحقائق وبعضاً من عِطرها، التي لولاهما لبقيت طي اللاشعور البشري. مع ذلك، فالإشارة تبقى هي اللغة السائدة؛ وعلم الباطن، في التصوف، هو علم السكوت. مثلما يقول الشيخ علاوي في واحدة من قصائده في مديح الرسول:

بالقلب نمدحك واللسان أعواج

وصف الحبيب فوق سواري[1]

ألا تؤكد الصوفية على أن «العارف فوق ما يقول، والعالم دون ما يقول»[2].

* * *

لكي يضمن شيخ الطريقة حماية المريد وتقدمه في سلوكه، يجب أن يكون منتسباً بسلسلة صحيحة إلى الرسول. ومنذ القرن الثاني عشر، بات نقل معظم العلوم الصوفية يتم عبر سلسلة من «الطرق» الصوفية أنشأها شيوخ كبار. هذه «الطرق» هي ترجمة في المكان والزمان «للطريقة الأم» التي يسلكها كل مريد. ولكل طريقة منهجها الخاص لأنه كما يقول أحد المتصوفة: «الطرق إلى الله كنفوس بني آدم». ومع الوقت، تم إضفاء طابع مؤسساتي عليها فأصبحت «طرقاً صوفيةً» معرَّفةً.

وضع ثلاثة من كبار شيوخ الطريقة العلاوية التي تأسست سنة ١٩١٤ في مدينة مستغانم (في الجزائر) مصنفات وأشعاراً صوفية تم تجميعها في

---

(١) الديوان، ص٨٠. سواري؛ عامية جزائرية أي السور، جمعها أسوار.

(٢) انظر على سبيل المثال، الرسالة القشيرية، دمشق، دار الخير، ١٩٨٦، ص٣١٦.

ديوان واحد طبع سنة ١٩٨٤ تحت عنوان «الديوان»، وهو «كيان» حقيقي من الروحانية والشعر.

الشيوخ هم محمد البوزيدي (توفي عام ١٩٠٩) وهو من الطريقة الشاذلية الدرقاوية؛ وإن لم يكن بمقدورنا عدَّه تاريخياً من شيوخ العلاوية، لكنه كان المرشد والملهم للشيخ أحمد العلاوي (توفي عام ١٩٣٤) الذي أسس الطريقة وهو أيضاً ثاني الشعراء ممن نظم «الديوان». الشيخ الثالث الذي ساهم في النظم هو الشيخ عَدَّة بن تونس (توفي عام ١٩٥٢)، وهو خليفة الشيخ العلاوي. وهذا الأخير هو أشهرهم وأشعاره هي الأكثر إنشاداً نظراً إلى تأثيره الروحاني الكبير.

أما أشعارهم، فهي شهادة حية للتجربة الصوفية. إنها نتاج اللحظة والفتوحات. ثمة علاقة بين الوحي الذي نزل على الرسول والإلهام - ابن الوحي - الذي يشعر به الشيوخ. ومثلما جمع المصنفون المسلمون «أسباب النزول» في القرآن الكريم، تهتم الطريقة العلاوية بتجميع «المناسبات التي ألهمت» شيوخها تلك الأشعار. وهي أشعار قالها الشيوخ وهم في حال من الغياب عن الوعي الإنساني المألوف بما أن بعض «الناظمين»، على ما نُقِل، لا يعرفون أنهم مَن نظمها. وفي هذه القصائد، يعبِّر كل من الشيوخ الثلاثة على حدة، عن أعمق مشاعره، إذ يكشفون لنا ما يواجهونه من تضادات روحانية أثناء رحلتهم السلوكية، وهي مفارقات محيِّرَة بل ومُرهقة.

* * *

قصائد الديوان عوالم في حد ذاتها. وهي تملك أنماط الدخول الخاصة بها، ومفاتيحها الخاصة التي تحميها نوعاً ما من عيون الدخلاء. أما تعابيرها الموجزة والملغزة، التي تصل حد التعبير عن اللاموصوف،

فتتمنع مبدئياً عن أي محاولة للتحليل. وقلة من الناس تستطيع الولوج إلى معناها، وإنْ كان ذلك بالمعرفة الحدسية فقط. وعليه فعملنا في هذا الكتاب يدخل في نطاق التحدي. والواقع أن الناس في العصر الحالي باتوا يتوقون أكثر إلى «تذوق» ـ بالمعنى الصوفي للكلمة ـ تلك التجارب التي مرَّ بها أولئك المتصوفة أكثر مما مضى. ولكن كيف لنا أن نقرِّب للقارئ تجربة ولغة هي في أغلب الأحيان لغة مغلقة عصيَّة دون أن نحرفها؟ فهذه القصائد تتطلب شروحاً كالشروح التي تمت على قصائد الرعيل الأول من شعراء الصوفية مثل ابن الفارض وأبي مدين.

يرى المترجمون أن ترجمة الشعر الصوفي أصعب من ترجمة القرآن، بما أنها لا تتمتع بما يتمتع به المصحف الشريف من شروحات وتعليقات عديدة. فأملنا في هذا الكتاب أن نوصل رسائل الشيوخ الروحانية كما أرادوا لها أن تصل.

اتبعنا في تحليل القصائد تسلسلها الموضوعي سعياً للإحاطة بتجربة الشيوخ الروحانية كاملة. فخصصنا الفصلين الأولين للحديث عموماً عن «الشعر والتصوف»، ثم وبعد تقديم الديوان عالجنا الرموز الحاضرة بكثافة في الشعر الصوفي ألا هي الحب والخمر. ثم يتبع الكتابُ تسلسلَ مواضيع الأشعار التي ينشدها أعضاء الطريقة العلاوية في جلسات الذكر أو الحضرات.

وتبدأ تلك الحضرات بقصائد محبة ومديح لسيدنا محمد تعود بأصولها إلى الميراث النبوي الحِكر على الأولياء، وإلى الحقيقة المحمدية الغيبية. علماً أن الانتساب إلى الرسول يمر عبر سند متصل من شيخ إلى شيخ. ولا بد أيضاً في رحلة السلوك والتلقي هذه من ذكر أهل الغيب ممن يخاطبهم شعراؤنا، بخاصة «مجلس الأولياء» أو «الديوان».

تتبع رحلة السلوك الأولى، وهي «الرحلة إلى الله»، الملامح العامة «للطريقة» الصوفية، وتحلل طبيعة المريد وشيخه في الطريقة. ضمن هذا المنظور، يتطرق الشعراء إلى العديد من طرق السلوك والتلقي، مثل الذكر والسماع.

ثم، ومع وصول المنشدين إلى قصائد الوجد والتماهي مع الله، ندخل نحن حيّز التوحيد ونوباته ذات السطوة وتحولاته. هنا تكتمل «الرحلة في الله» حين تتفاعل تداخلات هوياتية معقدة بين «الأنا» البشرية و«الأنا» الإلهية. وعندها يتحرر الإنسان الكامل ويتذوق الانعتاق بعد أن يكون قد حقّق «الهوية المطلقة». في بعض الحالات، كما هو الحال مع شيوخنا في هذا الديوان، لا بد للسالك من تحقيق الرحلة الثالثة أيضاً ألا هي العودة إلى مستوى الإنسان. إنما يترتب عليه لذلك أن ينشر ما تلقاه من علوم بصفته مرشداً روحياً.

* * *

اعتمدنا في عملنا هذا على نسخة الديوان الصادرة في مستغانم (الجزائر)[1]. وترقيم هذه الطبعة، هو الترقيم نفسه الذي اعتمدته كافة الطبعات التي جاءت بعدها. طبعة القاهرة لسنة ٢٠٠٩ فيها بعض الأخطاء، وكذلك الطبعة الجزائرية وإنْ كانت هذه الأخيرة أقل انتشاراً من الطبعة المصرية.

عنوان كل قصيدة هو الشطر الأول منها، أو جزء منه. ولم نشر، من جانبنا، إلى عنوان القصيدة، في المتن أو في التعليقات، إلا في حال استشهدنا بالبيت الأول منها أو عندما نورد القصيدة كاملة أو جزءاً كبيراً منها، أو في حال كان للقصيدة أهمية خاصة.

---

(١) الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.

ذكرنا اسم ناظم القصيدة دائماً إما في النص أو في التعليقات. وقد أشرنا، عموماً، إلى الشيخ عَدَّة بن تونس باسم «الشيخ عَدَّة». لأن الاسم «الشيخ بن تونس» قد ينشأ عنه خلط مع الشيخ خالد بن تونس المعاصر.

الفصل الأول

الشعر والتصوف

القرآن والشعر:

كان تأثير الشعر الشفهي ثم المكتوب على حياة العرب في الجاهلية تأثيراً جوهرياً، بل هو الإطار الذي تشكلت فيه النفس العربية والذي عبروا فيه عن أحاسيسهم ومشاعرهم، ألم يقولوا: الشعر ديوان العرب. وكان للشعر على العرب تأثير «السحر». فكان يحدد لهم إيقاعات حياتهم اليومية بتناغم مع الطبيعة المحيطة؛ فكان الأعراب، على سبيل المثال، ينظمون موسيقى أشعارهم على وقع خطى الإبل في الصحراء. وكما هو الحال مع ساحر القرية الذي نجده في مختلف أصقاع الأرض، كان يُنظر إلى الشاعر وقتها على أنه «كاهن» نوعاً ما، له صلات بعالم ما وراء الطبيعة، وأن لقوته تأثيراً على كامل المجتمع[1]. ثم شهد الشعر الجاهلي «بعد مجيء الإسلام انحطاطاً حتى بات الشعراء يُتهمون أنهم يستلهمون الجن وليس الملائكة، أو مَن سبقهم من الشعراء»[2].

---

(١) كانت تنشب الحروب بين القبائل العربية بسبب قصيدة هجاء أو تعرض للأنساب!

(٢) ماكس جيرو، Introduction aux poèmes، في الأمير عبد القادر الجزائري، كتاب المواقف، الجزء الأول، باريس، البراق، ٢٠١٢، ص٢٩-٣٠.

إذن، القرآن لا يشجب الشعر لذاته[1]، بل لما فيه من قوة سحرية وليس روحية على المجتمع. فالإسلام الوليد قد جاء للعالم، ولهؤلاء العرب أولاً بالكتاب؛ القرآن الذي سيعيد الدعوة إلى النظام الإلهي الأولي، نظام التوحيد الذي نزل به آدم. ولكي تنجح الرسالة، كان لا بد للقرآن أن يكون «معجزاً» في مواجهة الشعراء ـ المتنبئين: إذ لم يعد الجن هم من يلهمون الإنسان، بل الله، الذي تخضع له كامل المخلوقات بما في ذلك الجن. فنزل القرآن شكلاً ومضموناً متحدياً كل ما كتبه ويكتبه وسيكتبه الإنسان. مع ذلك، فإن هذا التقارب بالضبط بين القرآن والشعر العربي هو ما خلق كل ذلك الغموض في العلاقة بينهما، وما أن انتشر الإسلام وثبتت قواعد دولته حتى عاد الشعر ليحتل الصدارة في الفنون لدى المسلمين العرب والإيرانيين وغيرهم. «فقد ظهر الآن رهان تعامل القرآن مع الشعر: فالإسلام لا يريد السماح بنظم الشعر أو منعه، بل الأمر يتعلق بنظمِ كلام غيبي وأخلاقي صادقٍ بما يضمن للشعراء شرعية القول ويحافظ على مقامهم في مصاف الملهَمين (...) أي أن الشعر قد أصبح في خدمة الدين الجديد»[2].

الرسول الكريم، الذي «أوتي جوامع الكَلِم»، كان يتكلم لغة عربية غنية جداً وعليها طَلاوة، مثلما أوردت الأحاديث. مع ذلك، حتى إن اعترف الرسول بالشعر كجزء من «الحكمة» أو «السحر» المستخدم بطريقة إيجابية طبعاً، فما كان له أن يقول الشعر. وابن عربي واضح حول هذه النقطة: «وما مُنِع النبي صلى الله عليه وسلم منه لهوانه ولا لانحطاط

---

(١) سورة الشعراء، ٢٦، الآية ٢٢٤-٢٢٦.

(٢) سعاد عيادة، L'Islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art، باريس، منشورات CNRS، ٢٠١٠، ص٤٣.

مكانته ومكانه، لكن لما كان مبنياً على الإشارات والرموز، فإنه من الشعور والمطلوب من الرسول البيان للكافة بأوضح العبارات. لهذا لم يجئ به الرسول، فما قال تعالى "وما علمناه الشعر" إلا لأجل قولهم إنه شاعر، فأخبر الله تعالى أن الذي جاء به من عند الله وعلمه إنما هو ذكر وقرآن مبين، وما هو شعر كما زعمتم؛ وما في هذا ذم للشعر ولا حمد وإنما جاء ليبين ما أُرسل به فهو إنباء وحقيقة»[1].

فعدم استخدام الرسول للشعر لم يكن لأنه مكروه لنفسه، بل لأنه مَنْزِل الشعور أو «المعرفة الباطنة». والحال أن لغة الرسل والأنبياء يجب أن تكون متاحة سهلة لجميع البشر المخاطَبين بالرسالة. ولهذا السبب كان حول الرسول شعراء مقربون منه. ومشهور ما حدث بين الرسول وكعب بن زهير ذلك الشاعر الذي هجاه بدايةً ثم طلب صفحه في المدينة المنورة مستخدماً الشعر أيضاً إنما مديحاً هذه المرة: فألقى عليه الرسول بردته إشارة إلى القبول والشرف، ثم أصبحت كلمة البردة تدل على نوع أدبي للعديد من القصائد في مدح الرسول.

اللغة الأصلية:

لماذا اختار المتصوفة أن يعبِّروا عن تجاربهم المتميزة بلغة الشعر؟ ألم يكن بوسعهم التعبير نثراً والنثر في اللغة العربية من الغنى والثراء اللغوي ما يتيح إنشاء نصوص فائقة الرقة مثلما تشهد العديد من مصنفات الصوفية التي كتبت عبر العصور؟ وبين النثر والشعر هناك مادة وسيطة هي القول المأثور أو الحكمة التي تعطي زبدة المعنى في بضعة كلمات.

---

(١) ذكره كلود عباس، Le Vaisseau de pierre، انظر /www.ibnarabisociety.org articles/vaisseau.html، ص٦.

ولحسن الحظ أن مصنفات علم التصوف التي كتبت في القرنين العاشر والحادي عشر قد حفظت لنا كلام شيوخ المتصوفة الأوائل الصقيل الذي قرؤوه شفاهة أولاً ثم جمعه تلاميذهم من بعدهم. بعدها، استمر نوع الحكمة الأدبي في الانتشار عبر العصور وازدهر بخاصة في ديوان الشيخ المغربي أبي مدين (توفي عام ١١٩٧) الذي شرحه الشيخ العلاوي، ثم في الحكم العطائية المشهورة لابن عطاء الله السكندري (توفي عام ١٣٠٩).

ونجد في حِكم الشيخ العلاوي، تلك الرغبة ذاتها في الوصول إلى الجوهر لكي يلمس عمق أعماق النفس البشرية. ومن حكمه: «ما كثُرت مساوئ النفس إلا لتستر أنوار القدس»، و«لا تترك نفسك وتعاديها، بل فاصحبها وبحثها عما فيها» و«الحق ليس بقريب كما أنه ليس ببعيد»[1].

من البديهي أن ليس بوسع المتصوفة تجنب التحولات الداخلية التي تثيرها كتابة الشعر. فالشعر، الذي كان قدماء الرومان يقولون عنه إنه «لغة الآلهة»، هو عند المتصوفة لغة آدم في الجنة. نغمة الشعر، بما لها من تأثير على النفس الإنسانية الهابطة من السماء إلى الأرض، مثلما لنغم الغناء، تتيح لتلك النفس أن تعيش من جديد حالتها ما قبل الخلق. ولهذا السبب بالضبط، فإن للذِكر عند المتصوفة جذور عميقة تخرج مُنَغَّمةً على إيقاع النَفَس. «على عكس الكلام العادي «السوقي»، كلام الشعر مقفىً على تناغم الأكوان وانسجامها، وبالتالي على كلام الملائكة التي تَغْمُرُها»[2].

---

(١) نشرت هذه الحكم في كتاب بعنوان النور الضاوي في الحكم ومناجاة الشيخ العلاوي، مستغانم، ١٩٨٦.

(٢) بيير لوري، مقدمة ترجمان الأشواق لابن عربي، ترجمة وتقديم موريس غلوتون، باريس، منشورات ألبن ميشيل، ٢٠١٢، ص١٠.

في «رؤية بجاية»[1]، سمع ابن عربي أن الشعر «أصل كل شيء؛ ولغة الشعر هي الجوهر الثابت، بينما النثر هو الفرع الثابت»[2].

ميراث قديم:

فالعبقرية الروحانية والشعرية للشيوخ البوزيدي والعلاوي وبن تونس، وهم من النصف الأول من القرن العشرين، لتعود في جذورها إلى موروثٍ أَلْفِيٍّ من الشعر الصوفي. وقلة من أوائل المتصوفة فقط من امتلك زمام الشعر للتعبير عن حقائق وتجارب روحانية مختلفة. وهكذا وصلتنا أشعار ذي النون المصري (توفي عام ٨٦١) وأبي الحسن النوري (توفي عام ٩٠٧). لكن التعبير الشعري لم يكتمل إلا مع رابعة العدوية (توفيت عام ٨٠١). فقد قررت تلك المرأة، وقد احترقت بنار الندم على حياتها السابقة الضالة، أن تتطهر بالعزوف عن كل شيء ليس بالله: تلك هي تجربة «الحب الخالص» التي ستترك بصمتها حتى القرن السابع عشر في أوروبا.

أما عند الحلاج (توفي عام ٩٢٢)، فالشعر كان حياته، حياته التي أمضاها بأكملها يبحث عن الواحد الصمد. فكان يلقي «بشطحاته» حيث «الأنا» البشرية غارقة في «الأنا» الإلهية. وسنرى الشيخ البوزيدي والعلاوي يستخدمان عبارات الشطح نفسها، ويبررانها. والشيخ العلاوي كذلك كثيراً ما يستشهد بالحلاج في كتبه[3]؛ وقد استخرج لويس

(١) هي مدينة بجاية، في الجزائر.

(٢) كلود عداس، Le Vaisseau de pierre، مصدر سابق، ص٥.

(٣) لا سيما في المواد الغيثية والمنح القدوسية.

ماسينيون أشعار الحلاج التي أوردها الشيخ في كتابه المنح القدوسية أو عارضها[1].

ازدهر الشعر المحكي باللغة الفارسية منذ القرن التاسع الميلادي، لكنه لم يعرف الذروة إلا نهاية القرن الحادي عشر، بعدما تولته الصوفية وتجسدته لغة، وهناك تَوَحَّدَ مصيراهما في اندفاعة مشتركة. فازدهر الشعر الفارسي ونمى «في إطار من التصوف الذي شكل خلفيته الروحية. وأعظم النصوص المكتوبة باللغة الفارسية، لا سيما الشعر، هي ذات فحوى وإلهام صوفيين»[2]. أما ملهم هذا التكافل فهو أبو سعيد بن أبي الخيِّر (توفي عام ١٠٤٩)، الذي كان يفضل مخاطبة الناس بأبيات من الشعر على الآيات القرآنية، وقد وضع القرآن والشعر في الدرجة نفسها[3]. بينما يبدو أن السَنائي (توفي عام ١١٣١) هو أول من طالب بالمساواة بين الفارسية والعربية للتعبير عن المشاعر الدينية والصوفية.

لقد امتلك الشعر الصوفي الفارسي أنواع الأدب العربي كالقصيدة والغزل، لكنه طور أشكاله الخاصة به مثل الرباعيات والمثنوي. والمواضيع التي تلهم ذلك الشعر هي ذاتها المواضيع التي تلهم الشعر الصوفي العربي، لكنها تتميز بميولها إلى تأمل الجمال الإلهي في الجمال البشري، لا سيما وجوه الغلمان الجميلة ونخص بالذكر هنا شاهد بازي المثير للجدل جداً جداً. كما أن للشعراء الفرس، في سعيهم الدائم إلى

---

(١) حسين منصور الحلاج، ديوان، ترجمة وتقديم لويس ماسينيون، باريس، منشورات Seuil، ١٩٥٥، ص٥٣ و٦٣.

(٢) سعاد عيادة، L'Islam des théophanies، مصدر سابق، ص٢١٩.

(٣) ابن المنور، Les Etapes mystiques du shaykh Abu Sa'id، باريس، DDB، ١٩٧٤، ص١٥.

وصف الجمال المتحول، صوراً واستعارات خاصة بهم، مثل الوردة والبلبل، أو تفاصيل وجه الإنسان. لن نتطرق في كتابنا إلى كبار الشعراء المتصوفة الإيرانيين (أحمد الغزالي، العطار، الرومي، جامي) إذ لم يكن لهم أي تأثير، في الواقع، على شيوخ الديوان الذي بين أيدينا، بسبب العوائق اللغوية. فكتاب المثنوي مثلاً لم يترجم إلى اللغة العربية إلا مؤخراً.

لكن الأمر مختلف تماماً مع الشاعر أبي مدين شعيب الأندلسي الذي تتلمذ عليه عدد كبير من الشيوخ المغاربة والأولياء الأوصياء في الجزائر المعاصرة. فأبو مدين مصدر عظيم في التصوف المغربي، وهو وإن لم ينشئ طريقة خاصة بالمعنى الحرفي للكلمة، لكنه أشبه بالشجرة التي تغطي فروعها المغرب بأسره وجزءً من المشرق. ومع ذلك، فقد غطت الطريقة الشاذلية، التي ينتمي إليها شيوخنا الثلاثة، على التأثير الروحي للشيخ أبي مدين تغطية كاملة؛ وبالتالي أيضاً على علاقات التجاذب التي تربط بين هاتين المجموعتين الروحيتين. يقول إدريس دي فو «إن من قصائد أبي مدين ما قد نُظمت لكي تُغنى من دون شك. وفي كل الأحوال هذا ما حصل؛ فهي من أشهر القصائد بين الطرق الصوفية وأكثرها انتشاراً، بل حتى خارج تلك الدوائر. وقد تغنى القصيدة الواحدة بعدة نغمات وترنيمات وفقاً للمنطقة»[١]. هذه الملاحظات تنطبق نسبياً على قصائد الشيخ العلاوي[٢]. فالواقع أن المواضيع وحتى الأسلوب

---

(١) إدريس دي فو، L'Amour universel. Un cheminement soufi، باريس، البراق، ٢٠١٣، ص٢٠٣.

(٢) كذلك يشير إدريس دي فو إلى الانسجام والتآلف الذين نشآ بين الشيخين على مر السنوات. المصدر نفسه، ص٢٣٩.

الذي استخدمه أبو مدين في ديوانه يتوافق تماماً مع أشعار الشيخ، وسنبين ذلك لاحقاً. كما أن الشيخ قد كتب شرحاً موسعاً لحكم الشيخ الأندلسي[١].

شاعر آخر يشاطره الشيخ علاوي الأفكار الكبرى نفسها هو ابن الفارض (توفي عام ١٢٣٥)، بخاصة على مستوى المضمون أكثر منه على مستوى الشكل. وقد ذكره الشيخ مراراً في مؤلفاته وكان يطلق عليه لقب سلطان العاشقين. بل ذهب إلى درجة الدفاع عن سلفيته[٢]. وكان الشيخ حاج المهدي (توفي عام ١٩٧٥)، وهو أحد تلاميذ الشيخ العلاوي، يقدر صاحب التائية الكبرى تقديراً عالياً، وكثيراً ما كان يعلق على أبياتها. كما أن أبيات ابن الفارض لا تزال تنشد في مجالس الطريقة.

شعر ابن الفارض المشغول بدقة، والذي يشوبه شيء من «التنميق والتكلف»[٣]، يعجُّ بأسماء الأماكن المستلهمة من الشعر والعصر الجاهليين. وشعره المسكون بجوهر الحب، ينوس إلى ما لا نهاية بين الرغبة باللقاء وعذاب البعد والوحدة. لكن ما يسعى ابن الفارض إلى تذوقه هو تجربة الحقيقة المحمدية، وذلك بالوصول إلى درجة الإنسان الكامل الذي هو أسمى درجات الخلق. لكن، عندما يدخل المتصوف في حال «الجَمع»، فمن الذي يتكلم بصيغة المفرد أنا؟ «أنا» الشاعر؟ أم «أنا» الرسول؟ أم «الأنا» الإلهية[٤]؟ بل هل لدى الشاعر أي جواب؟ هذا

---

(١) المواد الغيثية.

(٢) في أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، مستغانم، ١٩٩٣، ص١٥٨.

(٣) جان إيف لوبيتال، مقدمة ترجمة قصائد ابن الفارض، Poèmes mystiques، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ٢٠٠١، ص١٦.

(٤) انظر Giuseppe Scattolin، مقدمة لديوان ابن الفارض، قراءات تاريخية في نصوصه، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٨ وما بعدها.

السؤال يبرز بقوة لدى قراءتنا بعض أبيات الشيوخ المغاربة الثلاثة، هذا علاوة على التشابهات البديهية في الأسلوب.

كثيرة هي الدراسات التي تعرضت لابن عربي ولمصنفاته حتى تعمّقت معرفتنا بالشكل الشعري عنده[1]، وقد رأينا أية مكانة يمنحها الشيخ الأكبر للشعر في تجربته الصوفية. مع ذلك، فالإشارات العلنية أو المخفية إلى أبيات الشيخ الأندلسي قليلة في ديوان الشيخ العلاوي وإن كانت فكرة **وحدة الوجود** حاضرة فيه. فالشيخ العلاوي نادراً ما يلجأ لاستخدام أشعار ابن عربي، والسبب الرئيسي في ذلك أن ترجمان الأشواق، حتى لا نذكر غيره، يحتوي على العديد من الإشارات إلى الشعر الجاهلي وبيئته. والكتاب مليء بالرموز إلى درجة أن مؤلفه نفسه قد اضطر إلى شرح ما كتب فيه. لكن كتاباته تلك، مثلها مثل كتابات ابن الفارض، ليست موجهة في المقام الأول إلى جمهور من المريدين أو المستمعين المتمكنين، عكس شيوخنا الثلاثة الذين يملكون مهمة صوفية مشايخية محددة. وسنعود للحديث عن هذه النقطة لاحقاً.

في المحصلة، أكثر شخصين كانت لمؤلفاتهما تأثيرات على أشعار شيوخنا، لا سيما الشيخ علاوي، هما أبو مدين وابن الفارض، إن على مستوى المواضيع الروحية أو الرمزية الشعرية وحتى في المفردات. وكانت المرجعية إلى هذين المؤلِّفين من القوة بداية استحداث الطريقة العلاوية لدرجة أن ديوان الشيخ علاوي المطبوع لم يرَ النور إلا سنة ١٩٢٠ في تونس وقبل ذلك إنما كانت قصائدهما هي التي تغنى في جلسات الذكر. أما تأثير الشاعر الأندلسي أبي الحسن الشوشتري (توفي عام ١٢٦٩)، الذي اشتهر بخاصة باستخدامه للزجل (وهو نوع أدبي أندلسي) في أشعاره، فكان أقل.

---

(١) انظر بخاصة مقالة كلود عداس، **Le Vaisseau de pierre**، مصدر سابق.

انتشار الشعر الصوفي:

يتفق المتخصصون في الأدب العربي على أن الشعر الصوفي، لا سيما بدءاً من القرن الثالث عشر، قد أعاد استخدام المواضيع التقليدية للشعر العربي وأحياها (الحب والخمر...) والأنواع الأدبية التي كانت تحتويها (الغزل والخمريات والموشحات). هذه المواضيع وقوالبها الشكلية كانت موجودة منذ العصر الجاهلي، إنما انتهى المطاف بأَنْ جَفَتْ اندفاعتُها الخلاَّقة بسبب القواعد التي باتت تكبلها. بل ينسب للصوفية أيضاً أنهم فرضوا أدب الرقائق وهو شعر في مديح الرسول. وجوهر أسلوب المؤلفين الصوفيين، كما سنرى، هو نقل معاني شعر الغزل، بل والأيروسي أيضاً وشعر الخمر، والارتقاء بها إلى مستوى روحاني، باستخدام المصطلحات ذاتها. وقد حيرت هذه العملية الكيمياوية تماماً أكثر من فقيه...

كما تظهر العديد من الدراسات مدى تأثير الشعر الصوفي ومصطلحاته على الشعراء العرب القدماء مثل المتنبي (توفي عام ٩٦٥)، وكذلك على المعاصرين وشعراء الحداثة لا سيما أصحاب المذهب الرمزي الذي ظهر منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فإن كان هذا المذهب قد استقى إلهامه، جزئياً، من بودلير ورامبو وحتى إدغار آلان بو ثم من السيريالية في النصف الأول من القرن العشرين، إلا أن مصدر إلهامها الأول كان شعراء الصوفية[١] وكثيراً ما تستعيد الذاكرة ـ لا

---

(١) ضاقت اللغة على شعراء المذهب الرمزي، فلجأوا إلى الرمز وأصبح عندهم المذهب الفني الذي يستبطن العالم الخارجي، ويستظهر العالم الداخلي، بعد أن يحل في روح المادة كما يحل الصوفي في ذات الحقيقة وبذلك تكون الحركة الرمزية ذاتها هي في أساسها حركة صوفية، أنكرت العقل واعتمدت النشوة الصوفية مصدرا للإلهام مما=

شعورياً ـ أشعار هؤلاء القوم[1].

إذن، من يلجأ إلى الشعر الصوفي ويستقي منه، يفعل ذلك لما في التجربة الصوفية من خصوصية ولخصوصية أسلوبها الشعري، ولكن هل بوسعنا فصل الشعلة الروحية عن تأثيراتها وانعكاساتها الجمالية؟ العديد من الشعراء العرب المعاصرين قد عبَّروا عن انبهارهم بالشعر الصوفي. فالشاعر محمد الفيتوري يقول إنه متصوف (١٩٣٠-)، والشاعر السوري نزار قباني (توفي عام ١٩٩٨) قد استقى بعضاً من الأفكار الصوفية لأشعاره، أما أدونيس (١٩٣٠-) فقد ذهب أبعد من ذلك إذ يتمثل صراحةً تجربة ابن عربي الشعرية.

=يدل دلالة قاطعة على أن شعراء الصوفية هم المؤسسون الأوائل للمذهب الرمزي في الثقافة العربية الإسلامية، قبل أن تظهر الرمزية كمذهب واع في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، لدى رواد الرمزية الغربيين، أمثال إدغر ألان بو وبودلير ورامبو، الذين كان لهم تأثير كبير على الشعر الحديث؛ حيث أمسى الرمز دين الحداثة الشعرية. المترجم.

(١) يحيى بعيطيش، الشيخ أحمد العلاوي شاعراً متصوفاً، في التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد العلاوي، مستغانم، ٢٠٠١، ص١٣١.

الفصل الثاني

الديـوان

المؤلفون:

الشيخ محمد البوزيدي المعروف باسم «حمو»، أصله من منطقة غليزان (في الجزائر). رحل إلى شمال المغرب للتتلمذ على الشيخ محمد بن قدور الوكيلي، على الطريقة الشاذلية الدرقاوية. بعد وفاة الشيخ الوكيلي، عاد البوزيدي إلى مستغانم وأسس طريقته الخاصة، تحت لواء الدرقاوية دائماً. وقد ركز تعليمه على التصوف، إذ لم يكن، مثل كثير من الشيوخ المتصوفة، يثق بالعلوم الإسلامية التي تدعو إلى العقلانية مثل علم الكلام، وكان يشدد على الذِّكر والخلوة. وقد ترك قصائد أقل من الشيخين الآخرين (تم جرد ١٨ قصيدة)، إنما كان لأشعاره تأثير كبير على من جاء بعده، لما فيها من قوة في التعبير عن تجربته الروحانية. وقد بقي أحمد العلاوي ١٥ عاماً في خدمة هذا الشيخ، لكنه أصبح، في حياته، شيخ طريقة للكثير من المريدين وألف عدة مصنفات. توفي الشيخ البوزيدي سنة ١٩٠٩ دون أن يعين أي شخص خليفةً له. وقال قبل موته إنه مجرد مستأجر سيرحل عن البيت، وإنه سيعيد المفاتيح لصاحب البيت، الله عز وجل، يفعل بها ما يشاء...

ثم تم تنصيب أحمد العلاوي شيخاً للطريقة وذلك بعد عدة منامات رآها المريدون. وبدءاً من سنة ١٩١٤ استقل الشيخ بطريقته عن الزاوية الدرقاوية «الأم» في المغرب؛ وأطلق عليها اسم الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلاوية. أحد أسباب ذلك الانشقاق كان الخلاف حول «الخلوة» وشروطها التي كان الشيخ يوليها اهتماماً خاصاً. وبشكل أعم، سبب تلك القطيعة كان وساعة الشيخ الروحية. فالكثير من الرسائل والشهادات المحفوظة إلى الآن في أرشيف الزاوية تشهد على دوره كـ«مجدد للتصوف»[١]. وقد كتب أغسطين بيرك يقول: «كان الشيخ ابن عليوة رث الهيئة. إنما كانت تشع منه طاقة استثنائية وجاذبية شخصية لا تقاوم. وكانت نظرته الذكية والصافية الجذابة بشكل فريد، تكشف عن مهارة في التعامل مع النفوس...»[٢]. وبعضهم رأى فيه «المهدي»[٣]. الواقع أن الشيخ نجح في نشر الطريقة انطلاقاً من الزاوية الأم في مستغانم المطلة على البحر، نشراً واسعاً. فقد قام بعدة زيارات إلى الداخل الجزائري وإلى المغرب، ثم سافر للحج سنة ١٩٢٨، ومن هناك انتقلت طريقته إلى سوريا وفلسطين وإلى اليمن. وعند وفاته، كانت الطريقة تعدُّ أكثر من مئتي ألف تابع.

بدراسة أشعار الشيخ، تظهر عقيدته الروحانية بوضوح تام. فلنذكّر فقط أن لا بد من عيش تلك الأشعار بالذّكر الشديد، لا سيما في

---

(١) انظر عدة بن تونس، الروضة السنية في مآثر العلاوية، مستغانم، ١٩٨٤، ص١٦٢-١٨٦.

(٢) انظر Augustin Berque, Un mystique moderniste: le Cheikh Benalioua, Revue africaine، ١٩٣٦، ص٦٩٢-٦٩٣.

(٣) نفسه، ص٧٦٢.

الخلوات. وكان الشيخ يعترف بعالمية «الدين الأوَّلي»[1] وصحة العقائد الأخرى (كان عارفاً جيداً بالديانة المسيحية وكان يهتم بخاصة بإنجيل يوحنا)، لكنه كان يقاتل المبشرين ممن يتجاوزون في نشاطهم الحدود.

وكانت لديه مَلكة في التكيف مع التطور، فكان، وهو الصحفي، من أوائل من امتلك سيارة وهاتفاً في الجزائر. فكان من الطبيعي إذن أن نراه يرسل منذ عشرينيات القرن الماضي تلاميذه إلى أوروبا. أوروبا التي زارها هو بنفسه مرتين للمشاركة في افتتاح مسجد باريس الكبير (سنة ١٩٢٦) وزيارة مريديه. علاوة على فرنسا التي شهدت نشوء أول منازل للطريقة في باريس ومرسيليا، تم افتتاح العديد من الزوايا في إنكلترا على يد بحارة يمنيين. كان إشعاع الشيخ في الغرب واسعاً. وبالتالي كان رينيه غينو[2] يرسل إليه الأوروبيين الذين يودون التعرف على الصوفية، ومنهم الشاعر والفيلسوف السويسري فريجوف شوان[3] الذي رافق الشيخ حقبة من الزمن ثم أسس طريقته الخاصة بعد أن أجازه الشيخ عَدَّة بن تونس «أن يدعو قومه إلى الله»، وأسماها الطريقة المريمية. كما كان للشيخ تأثير على التجربة الروحانية للراهب السيستري

---

(١) Tradition primordiale، الدين القيم أو الحنيفية الأولى؛ بمعنى أن كل الأديان مصدرها واحد ومعناها واحد وما الاختلافات الظاهرة إلا صور طارئة يمكن تجاوزها. المترجم.

(٢) René Guénon (١٨٨٦-١٩٥١)؛ كاتب ومفكر فرنسي. اعتنق الإسلام وتسمى عبد الواحد يحيى. سافر سنة ١٩٣٠ إلى القاهرة والتحق بالطريقة الشاذلية. ومات فيها. المترجم.

(٣) Frithjof Schuon (١٩٠٧-١٩٩٨)؛ فيلسوف ومتصوف وكاتب سويسري. اعتنق الإسلام وتسمى الشيخ عيسى نور الدين أحمد. كان له الكثير من الأتباع الأوروبيين. المترجم.

الأمريكي توماس ميرتون (توفي عام ١٩٦٨)[١]. وقد تحدث العديد من الباحثين في الدراسات الإسلامية في القرن العشرين عن شخصية الشيخ وتأثيره[٢].

فماذا عمّا ينسب أحياناً إلى الشيخ من أن مَشْرَبَه كان عِيْسَوياً[٣]؟ ليس

---

(١) R. Baker and G. H. Gouvernour, Merton and Sufism: The Untold Story. A Complet Compendium، لويزفيل، ١٩٩٩.

(٢) J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam، أكسفورد، ١٩٧١، ص٢٥٦؛ A. Knysh, Islamic Mysticism، ليدن، ٢٠٠٠، ص٢١٦ وص ٢٤٨؛ C. Glassé, Dictionnaire encyclopédique de l'Islam، باريس، ١٩٩١، ص٢٢. المستشرق البريطاني A. J. Arberry، كان يؤكد أن ولاية الشيخ «تذكرنا بالعصر الذهبي للتصوف والصوفية في العصور الوسطى» (انظر Martin Lings, Qu'est-ce que le soufisme، باريس، منشورات Seuil، ١٩٧٧، ص١٦٧).

(٣) «ينطلق ابن عربي من أن محمداً صلى الله عليه وسلم يحوي كلّية الصور النبْوية ويحوي شخصه، بالتالي، كلّ المزايا الخصوصية التي لكلّ واحد من الأنبياء. ففي شخص النبي تجتمع صفاتُ الأنبياء كافة، وفي طاقته ما تحلّوا به جميعاً من علوم وتصريف. والولي، الذي هو الوريث الروحي لنبيٍّ من الأنبياء، يرث من الحقيقة المحمدية الوجه الخاص بالنبي الموروث. فمن الأولياء من يرث وجه عيسى من الحقيقة المحمدية فيُطلَق عليه اسم «عيسوي»، ومنهم من يرث وجه موسى من الحقيقة المحمدية ويطلق عليه اسم «موسوي» وهذا «إبراهيمي» وذاك «هودي» وغيرهم. وابن عربي نفسه يروي أن أستاذه أبا العباس العريبي أصبح عيسويًا في آخر حياته، وأنه هو نفسه على العكس، كان عيسويًا في بداياته، ثم أضحى موسويًا، ثم أمسى هوديًا، ثم ورث على التوالي من كلّ الأنبياء، وفي آخر مقام من محمد بنفسه. وهكذا يتكون من مزايا كلّ نبي ومعجزاته نمطُ شخصيته، تظهر صورتُها على الولي الوارث. فالولي العيسوي، مثلاً، تأتي كراماتُه على صورة معجزات عيسى، فتراه يمشي على الماء ويشفي المريض. ويشير شودكيفِتش إلى شخصيات معروفة في الوسط الصوفي، ويؤكد أنها كانت عيسوية الولاية، كالحلاج وعين القضاة الحمداني، مريد أحمد الغزالي، وعبد الله أحرار والشيخ العلوي، كما يشير إلى أن أحمد البدوي موسوي. المترجم (عن كتاب «الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي»، علي شودكيفيتش، دار الشروق، ٢٠٠٤).

هنا المكان المناسب لمناقشة هذه المسألة المعقدة مناقشة كاملة؛ ومع ذلك، ففي قصائد الشيخ إضاءة كبيرة على الموضوع. وفق عقيدة «الوراثة» التي برزت لدى أوائل مصنفي الصوفية ثم تبلورت عند ابن عربي، فإن الأولياء من أمة النبي محمد صلى الله عليه وسلَّم يرثون علوم الأنبياء ما قبل البعثة المحمدية من خلال الخاصية الجَمْعِيَّةِ للنبي صلى الله عليه وسلم الذي يحصي جميع المميزات النبوية السابقة له؛ فيحدث أن يصبح الوليُ الفلانيُ في فترة ما أو طول حياته نوحِياً أو إبراهيمياً أو موسوياً أو عيسوياً. وبالتالي إن ظهر على أحد الأولياء حال عيسوي مثلاً، مثل الحلاج، فلا يمكن لذلك أن يتم إلا في إطار الدين الإسلامي والمحمدي حصراً.

فرضية أن الشيخ كان عيسوي الحال هذه لم يذكرها سوى المؤلفون الغربيون، لا سيما من اطلع منهم على شهادات الأوروبيين النصارى الذين زاروا الشيخ، وكذلك على شهادة رسام الكاريكاتير الفرنسي هنري غوستاف جوسو[١]، الذي كان من تلاميذ الشيخ. فقد كتب جوسو واصفاً الشيخ أن له «جمال المسيح صاحب الآلام وهدوءه»[٢]. الأصل في هذه العقيدة هو ميشيل فالسان[٣]، فهو من تكلم عن ذلك مستشهداً

---

(١) Henri Gustave Jossot (١٨٦٦-١٩٥١)؛ رسام وكاريكاتيريست ومؤلف فرنسي. عاش في تونس، اعتنق الإسلام سنة ١٩١٣. هجر الرسم بعد الحرب العالمية. اتبع الطريقة العلاوية. لكنه ابتعد عن الإسلام ثم أعلن إلحاده سنة ١٩٥١، سنة وفاته. المترجم.

(٢) انظر Le sentier d'Allah، مستغانم، ١٩٩٠، ص٤١.

(٣) Michel Valsan (١٩٠٧-١٩٧٤)؛ دبلوماسي روماني، استقر في باريس منذ ثلاثينيات القرن العشرين. تأثر بالباحث الفرنسي المسلم رنيه غينون (عبد الواحد) يحيى. أسلم وتسمى مصطفى عبد العزيزي. أسس في باريس طريقة خاصة تتبع الشاذلية وتتمحور=

بأربعة منامات رآها تلاميذ الشيخ العلاوي لدى وفاة الشيخ البوزيدي حين كان لا بد من تعيين خليفة له. الواقع أن المنامات كانت متعلقة بعيسى المسيح، فكان الاقتراح أن يكون وريث الشيخ ذي شخصية عيسوية، فكان الشيخ علاوي[1].

غير أننا لا نجد أي ذكر للسيد المسيح في أشعار الشيخ علاوي، وإن كان قد ورد ذكرٌ «للصليب» في موقعين، فقد ورد في سياق محايد أو سلبي[2]. بل ينسب بعضهم إلى الشيخ أنه قال ما قاله الشيخ المصري عليش[3] وأورده رينيه غينون في كتابه رمزية الصليب *Le Symbolisme de la croix* : «إن كان الصليب رمز النصارى، فإننا نحن المسلمون نحمل الصليب في عقيدتنا»[4]. يرثُ الوليُ العديدَ من الأنبياء، وراثة جزئية أو كلية، وقد تستغرق تلك العملية مراحل حياته الدنيا كلها. حتى إنْ كان الشيخ علاوي قد تلقى جزءً من الموروث العيسوي، فقد كان له ذلك

=حول تعاليم ابن عربي، وكان لأتباعه دور كبير في ترجمة النصوص الأساسية من التراث الصوفي. له دراسات كثيرة وترجمات عن الصوفية. المترجم.

(١) Michel Vâlsan، "Sur le cheikh al-'Alâwî"، ظهرت في L'Islam et la fonction de René Guénon، باريس، منشورات Les Éditions de l'œuvre، ١٩٨٤، ص٤٨-٥١.

(٢) Manuel Chabry, Les Contours de la sainteté dans la figure de l'Algérien Ahmed Alâwî, (1874-1934), fondateur de la confrérie Alâwiyya، رسالة دكتوراه قدمت في EHESS، ٢٠١٢، ص٩١.

(٣) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد عليش؛ فقيه من أعيان المالكية، مغربي الأصل، من أهل طرابلس الغرب. ولد سنة ١٨٠٢ في القاهرة. لما كانت ثورة أحمد عرابي اتهم بموالاتها، فأخذ من داره محمولاً وأودع في سجن المستشفى. توفي سنة ١٨٨٢. له العديد من التصانيف. المترجم.

(٤) لو كان للشيخ علاوي أن يختار رمزاً للصليب، لكان اختار الألف القائمة (أ) وحرف الباء العامودي (ب) الذي يليه ترتيباً. وكلاهما ذو مكانة رمزية عالية في الصوفية.

بصفته «وريثاً مسلماً». هذا الأمر يظهر واضحاً في التجربة العميقة التي تفيض بها قصائده. فلا عجب إذن إن كانت إحدى رسائل الشيخ[1] المستندة إلى علم الحروف، وهو العلم الذي يصفه ابن عربي بالعلم المسيحي، تحتوي على «مراجع عيسوية»[2].

كذلك، الصبغة العيسوية التي كانت تسكن الشيخ عَدَّة بن تونس لم تكن أقل بداهةً، لا سيما بقراءتنا لكتابه «عيسى روح الله»[3]، الذي يقول فيه: «لو يعلم النصارى مقدار حبي لعيسى المسيح، لجاؤوا وقَبَّلوا مبسمي!». كما أن ميله لاستخدام علم الحروف في بعض قصائده ليصب في هذا الاتجاه. هذه الأمور، إضافة إلى أن الزاوية قد جذبت منذ بواكيرها عدداً من الأوروبيين وكونها أسست فروعاً دائمة ومتعددة في الغرب «المسيحي»، لدليل على وجود هذه النزعة العيسوية داخلها[4]، دون أن تُقصي هذه النزعة وجود نزعات نبوية غيرها.

الواقع أن الموروث الموسوي هو الطاغي في الديوان، سواء في أشعار الشيخ علاوي أو الشيخ عَدَّة بن تونس. ألم يتحدثا كلاهما عن

---

(١) هي رسالة الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد، طبعت في تونس سنة ١٩١٣، ثم سنة ١٩٢٦؛ وقد ترجمها Martin Lings إلى الفرنسية في كتابه Un saint musulman du xx^{e} siècle، باريس، منشورات Éditions traditionnelles، ١٩٨٢، ص١٨١-١٩٤.

(٢) Denis Gril, "Les commentaires du Coran du cheikh Ahmad al-'Alâwî", Graines de Lumières. Héritages du cheikh al-'Alâwî، باريس، البراق، ٢٠١٠، ص٣٢٩.

(٣) انظر Le Chœur des prophètes. Enseignements soufis du cheikh 'Adda Bentounès، باريس، منشورات ألبان ميشيل، ١٩٩٩، ص١٢٥ وما بعدها.

(٤) هذا أيضاً ما لاحظه Michel Chodkiewicz، في Le Sceau des saints، باريس، منشورات غاليمار، ١٩٨٦، ص١٠٥.

تجربة «الشجرة المشتعلة» أو شجرة موسى؟. نعلم ما كان للشيخ علاوي من حضور كثيف ونظرة كانت تشل حتى المقربين، ومع ذلك، كان يتحدث عن سيدنا موسى ونزوله جبل الطور وكيف كان يغطي وجهه بسبب النور الباهر الذي كان يشع منه.

من البديهي أن قصائد الشيخ علاوي، وعددها اثنتان وسبعون، هي التي تلقى الاهتمام الأكبر في جلسات السماع التي تجري في مختلف فروع الطريقة العلاوية. وثمة شبه إجماع على أن هذه القصائد فريدة في مضمونها وفي أسلوبها. كذلك، كتب الشيخ قصائد ليست في الديوان، فهي منثورة في متون كتبه، وبعضها لم تنشر بعد.

بعد موت الشيخ سنة ١٩٣٤، خلفه الشيخ عَدَّة بن تونس الذي بدأ التلمذة على يديه مبكراً. وكان ابن تونس قد درس العلوم الإسلامية لمدة سنتين في جامع الزيتونة في تونس. ولما لمس الشيخ علاوي لديه الميل للعلوم الروحانية، كلفه بمهام عديدة لا سيما مهمة تمثيله في مناسبات مختلفة. كما زوجه بنت أخيه، خيِّرَة، وكان قد تبناها ورباها كابنته. ولما أحس الشيخ بدنو أجله، قرَّب إليه الشيخ ابن تونس وتبناه وجعله في مقام ابنه وجعله وريثه العالمي[1].

لكن الخلافة كانت صعبة، كما يحدثنا الشيخ خالد بن تونس: «كان الشيخ مأخوذاً بين من لم يكونوا يفهمون بُعده الروحي ويرغبون في التقيد بالشريعة، وبين من كانوا يدعون إلى إصلاح وفكر مضادٌ للصوفية والمتصوفين ويبشرون بالعقلانية الغربية التي ستوقظ الشعوب الإسلامية.

---

(١) انظر الشيخ خالد بن تونس، مقدمة لكتاب الشيخ عَدَّة بن تونس، Les Fraternité des cœurs، باريس، منشورات Éditions du Relié، ٢٠٠٣، ص٧-٣٨.

ولا ننسى أن سلطات الاحتلال وقتها كانت تشك في إقامته علاقات سرية مع الوطنيين [الجزائريين] الذين كان يستقبلهم في زاويته في مستغانم كما كان يستقبل الأوروبيين فيحض هؤلاء وهؤلاء على الوسطية والتواضع مشجعاً على تحرير البلاد في إطار من التفاهم»[1]. علاوة على كل تلك التحديات، كانت هناك دعاوى طويلة رفعها ضده بعض الورثة المزعومين فكان أن نجحت إحدى الجمعيات (الحُبُوس أو الوقف) في وضع إشارة على جميع أملاك الزاوية فأصبحت ممنوعة من البيع.

رغم كل هذه المحن وبعض الأمراض التي ألمت بالشيخ عَدَّة، مثل السُّكري، كان يتنفس الحب الإلهي. كان كالأم القلقة على راحة أولادها. حتى وصل به الأمر أن كان يلقِّم تلاميذه الطعام، وكثيرون منهم قد رأوه في المنام وهو يرضعهم. وكان يقول: «المسألة ليست أن تراني، بل أن تعرفني». وهل من طريقة أفضل لمعرفته من قصائده الست والأربعين التي تركها لنا؟ وكثير منها يتحدث عن الشيخ علاوي، وبعضها شاهد على أهمية الشيخ على الصعيد الاجتماعي.

بعد وفاة الشيخ ابن تونس سنة ١٩٥٢، خلفه ابنه الحاج مهدي. وكان الزمن قد تغير ودخلت الجزائر حقبة من الاضطرابات سيكون شاهداً عليها وشهيداً. إنها حرب الاستقلال ضد الاستعمار الفرنسي، والأدهى منها ما بعد الاستقلال وما قامت به السلطة الجزائرية الجديدة من قمع بحق الشعب. نتفهم أن الشيخ لم ينظم شعراً خلال تلك السنوات... إذ انكب على التأمل وتفسير القرآن.

---

(١) الشيخ خالد بن تونس، Soufisme. L'héritage commun، الجزائر، منشورات زكي بوزيد، ٢٠٠٩، ص٢١٩.

لماذا وكيف كتب الشيوخ الشعر؟

لم يمتهن أيا من الشيوخ الثلاثة الشعر. ولم يتلقوا، نسبياً، سوى تعليم عام في الأدب العربي، والشيخ علاوي بخاصة قد عَلَّمَ نفسه بنفسه. فهم، على غرار الرومي الذي كان يقول إنه لا يستسيغ الشعر لكنه يلجأ إلى مَلَكته الشعرية للمس الروح البشرية، قد اختاروا التعبير بالشعر فقط كقناة للتعبير عن تجاربهم الروحية ولنقل العرفان. وبالتالي هم لا يلتزمون بقافية الشعر العربي التقليدي وأوزانه التي تقيد الشاعر بقواعدها وتُجبره أحياناً على إعطاء الأولوية للشكل على المضمون. وعندما كان يسأل الشيخ علاوي عن سبب عدم الالتزام هذا، كان يجيب أن هذا شأن معظم المتصوفة الذين إنما يتبعون سنة النبي محمد، وكان يرتل الآية الكريمة: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾[1]. ثم يضيف الشيخ: «وإذا فهم معنى المقصود فلا عبرة بلفظه»[2]. مع ذلك، فقصائد الشيخ عَدَّة تُظهر التزاماً أكبر بالأنواع الأدبية من شعر سابقَيه، ومفرداتها أكثر انتقاءً وبلاغة.

منذ ظهور الطرق الصوفية، بدءاً من القرن الثاني عشر، نظم العديد من الشيوخ أو الأدباء المتصوفة أشعاراً مخصصة أساساً للإنشاد خلال جلسات السماع، حيث تدخل الموسيقى بما فيها من لحن وإيقاع نفس المتلقي وتستحوذ عليه مباشرة، وهو ما لا يسع نص مكتوب على ورقة أن يفعله. يقول المستشرق ريجي بلاشير: «على خلاف الشعر الغربي وهو، بشكل عام، شعر "فِكْرِيٌّ" قبل كل شيء، الشعر العربي في الأصل شعرُ موسيقى ورنين»[3].

---

(١) سورة يس، الآية ٦٩.

(٢) انظر مقدمة الطبعة الأولى من الديوان (تونس، ١٩٢٠)، ص٤.

(٣) في Analecta، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٧٥، ص٢٢٨.

وفي هذا السياق بالضبط كتب الشيوخ الثلاثة بعض قصائدهم بالمحكية الجزائرية؛ وبعضها الآخر وإن كتب ظاهراً باللغة العربية الفصحى إلا أنها تحتوي تعابير مستقاة من اللهجة العامية. أحياناً يحدث العكس، فنجد مفردات أدبية بحتة وقد أجريت في قالب من اللغة العامية. وما علينا سوى قراءة مصنفات الشيخ علاوي بالذات الأخرى، للوقوف على مدى تمكنه الكبير من اللغة العربية الفصيحة. وقد رد الشيخ على من يتكلم في هذا الخصوص بنقد بهذا البيت:

نصحتُ كل العباد خصوصاً أهل البلاد[1]

فاللغة العامية، أو شبه العامية، تنقل التجربة الروحانية بآنية أكثر. يقول سامي علي: «إن لغة الحلاج الشعرية موجزة وجامعة ومباشرة وهي أحياناً قريبة من اللغة المحكية إلى درجة أنه يسمح لنفسه القيام بليّ قواعد اللغة مرتكباً "أخطاء" لا يصح تصحيحها خشية المساس بالمعنى الذي تحمله وإضعافه، والتشويش في الواقع على القوى المتنافرة التي تعتمل داخل الشاعر»[2]. وهدف شيوخنا كان أن تصل قصائدهم إلى الجمهور الجزائري المحلي وأن يفقهوه، وهو جمهور غير مثقف في غالبيته بما في ذلك على صعيد علوم اللغة بسبب هيمنة الاستعمار الفرنسي. فقسم كبير من الجزائريين كانوا من العامة ولم يكن لديهم تواصل سهل مع اللغة العربية الفصحى. يقول أغسطين بيرك متحدثاً عن الشيخ علاوي: «كان يخاطب الشعب. ذلك الشعب الذي كان يحبه بعمق ويتمنى له الصحوة الدينية»[3]. والواقع أن مقدم الطبعة الأولى من

---

(١) الديوان، ص١٩.

(٢) مقدمة كتاب Hallaj, Poèmes mystiques، ترجمة وتقديم سامي علي، باريس، منشورات سندباد، ١٩٨٥، ص١٤.

(٣) "Un mystique moderniste", Augustin Berque، مقال سابق، ص٧٢٥.

الديوان[1] قد استشهد بالآية الكريمة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[2]. لهذا لم يكن الشيخ علاوي يرى أي مانع من أن يترجم القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية والأمازيغية، عكس الكثير من علماء الدين... وقد انتشرت طريقته بشدة في الأوساط غير العربية (منطقة القبائل الجزائرية والريف المغربي)، كما ترجم ديوانه إلى اللغة البربرية.

وعليه، كان لديواني الشيخين علاوي وابن تونس، بخاصة، أيضاً دورٌ تراثيٌ إذ حافظا على أشكال من اللهجات ذات الأصول الأندلسية والمغاربية التي لم تعد الناس تتحدثها إطلاقاً حتى في زمانهما. فكانت أشعارهما تسبغ على المغاربة غذاءً روحياً وتساهم في الوقت نفسه في استرجاع ثقافتهم الشعبية الأصيلة. لكن اليوم، حتى الجزائريين الذين يعيشون في منطقة وهران يجدون صعوبة في فهم عدد من الكلمات المستخدمة في قصائدهما.

من ناحية أخرى، شعراؤنا الثلاثة هم شيوخ طريقة مهمتهم «إرشاد المريدين على الطريق»، فهم «شيوخ التربية» ووظيفتهم الصوفية إذن كانت تعليمية إرشادية وكانت تفرض عليهم الحديث عن تجاربهم بألفاظ مفهومة نفسياً ولغوياً وسهلة المنال، حتى إنْ كانت تلك التجارب خارج ما ألفه العقل البشري. فالشيوخ الثلاثة قد استخدموا في قصائدهم لغة صوفية محدودة نسبياً، يحدوهم الاعتناء بالجانب التعليمي. ونجد هذا الحرص التعليمي نفسه لدى بعض كبار المتصوفة ممن عاشوا في سياقات مكانية وزمانية مختلفة ومتنوعة للغاية. ولا ننسى أن الشيخ

---

(١) تونس، ١٩٢٠، ص٤.

(٢) سورة إبراهيم، الآية ٤.

علاوي قد أسس طريقة صوفية جديدة. فالعديد من قصائده ترسم خريطة تلك الطريقة وتعلن ميثاق السلوك الروحاني للمريد.

بكلام آخر أكثر عمقاً، نعلم أن القصائد هي من تفرض نفسها على الشيخ. فالإلهام يأتي على عجل، لا سيما ليلاً ولا بد للمتلقي له أن يتخلص منه إن صح القول، وأن «يلد» تلك الحقائق الروحانية التي تَعْبُرُهُ. أحياناً يأتي الشعرُ الشيخَ وهو في حال الغيبة والسُكر الإلهي، مثلما تشهد الحكاية التالية. فقد سمع الشيخ عَدَّة ذات يوم المُسَمّعُون ينشدون قصيدة له، «فسألهم لمن هذا الشعر؟ فقالوا: لكم سيدي!».

فالإلهام هو ابن الوحي الإلهي بالنسبة للمتصوفة، ذلك الوحي الذي قلب الذاتَ المحمدية رأساً على عقب، لا سيما في بدايته، حتى على الصعيد الجسدي. هاهنا يكمن لب العبور ولب الانتقال من الشفهي إلى المكتوب: فبأي سر وبأي معجزة يتجسد الأول في الثاني؟ لقد تلقى سيدنا محمد من ربه «قولاً ثقيلاً [في المعنى]»[1] سيصبح أحرف وآيات القرآن، وقد كتب الشيخ علاوي في إحدى قصائده:

صَـيَّـرت كْـلاَمْـنَـا حْـقَـايَـقْ
رَاهُـو مَـنْـقُـولْ فـي الْـكْـتُـوبْ
يَـظْـهَـرْ مَـنْـسُـومْ لِـلْـخْـلاَيَـقْ
يَـاخُـذْ بِـالـرُّوحْ والْـقْـلُـوبْ[2]

عندما يخرج الإلهام عن الحدود البشرية، فلا بد من توجيهه وعلى الشيوخ حينها القيام بنوع من الرقابة على أنفسهم. وعليه، عندما كان الشيخ علاوي يرى أن بعض أشعار الليل أقوى من اللازم، كان يحرقها

---

(١) سورة المزمل، الآية ٥.

(٢) الديوان، ص٨٠.

صباحاً... وسنرى كذلك أن من خلفه من الشيوخ كانوا يمنعون أحياناً إنشاد بعض قصائده على الملأ.

كذلك، في الشعر شيء من التقية والتلغيز، بالنسبة لشيوخنا. فالشعر، كونه أقل وضوحاً من النثر، أقل عرضةً للنقّاد ولرقابتهم من النثر. وهؤلاء قد يكونوا من الفقهاء أو «سَلَفيي» ذلك العصر وكانوا موجودين نعم إنما في سياق مختلف؛ إذ كانوا بجهلهم بالبعد الرمزي والباطني للإسلام، يقدحون بالمتصوفة وبعلومهم التي لا يفقهوها.

فكان الشيخ علاوي يحظر على «المسمِّع» أن ينشد أبياتاً ذات وقع شديد أو ذات معنى حمَّال تأويل في حضرة الفقهاء:

حادي القوم باللّه يا حادي[(١)]

رَوِّح بينـنا واجعل نظرك لي

إن رميتَ سهم النطق بيننا

أصبت أُذن الواعي ولي كبدي[(٢)]

إني بين من لا يدري ما الهوى

لو أصابني قالوا جُنَّ بُلِيَ[(٣)]

---

(١) الحادي، أو سائق الظعن. الحداء في اللغة: حدا الإبل أي ساقها وحثها على السير بالحداء والأحدية الأغنية التي يحدى بها. ولما كانت الإبل تسير في قوافل ولمسافات طويلة سعياً وراء التجارة والرزق نشأ عند العرب ما يسمى بحادي العيس ومهمته الغناء للإبل إذ تطرب لغنائه وتنشط في سيرها وتنتظم خطواتها على وقع ترنيماته، يصاحب ذلك حركات في جسمها من رفع أذنيها ورأسها لتلتقط هذا الصوت الذي يشجيها. وقد استعار الشيخ علاوي هذه الصورة من الحياة اليومية للبدو، للدلالة على من يقودون الإنشاد، فجلسات الذكر محكومة بإيقاع السماع وبمن يقودون السماع.

(٢) منذ العصور القديمة والعرب تعدُّ الكبد أهم عضو حيوي في جسم الإنسان.

(٣) حادي القوم، الديوان، ص٤٥. هذا التعليق موجود في طبعة تونس، ص٣٩.

الأسلوب والمضمون:

المصطلح العربي الشائع للدلالة على الشعر هو كلمة قصيدة. في الأصل، في العصر الجاهلي، كانت القصيدة تبدأ باستهلال أو مطلع يتحدث عن الحب وهو النسيب حيث يخلو الشاعر إلى نفسه، فيصوّر ما فيها من نوازع ومواجد. هذا الوقوف الأول غالباً ما يشتمل الوقوف على الأطلال ومنازل الأحبة المهجورة ولقاء الحبيب. بعد تأكيد الشاعر رغبته في مغادرة «صحراء الندم» هذه، يبدأ المرحلة الثانية من القصيدة ألا هو الرحيل أو السفر. القسم الثالث وهو «القصد» الحقيقي للشاعر ينتهي إما بالافتخار بشخصية بطولية ما أو الشاعر بنفسه، وهو ما يعرف بالفخر أو المديح لأمير ما أو كبير في قومه.

بعض هذه العناصر بقيت في الشعر الصوفي، لا سيما في أشعار شيوخنا الثلاثة، إنما تم تحويلها ورفعها إلى المستوى الروحاني. وعليه، نجد في جذر كلمة «قَصَدَ» بمعنى الميل إلى والسير نحو الشيء، نواة سعي الصوفيّ وسلوكه في الطريق إلى الله. ويصبح الحنين إلى المحبوب في القصيدة والنسيب، حباً للرسول وعشقاً له. أما شعر المدح وكانت العرب تجِلُّه لما في الكلمة من قوة فاعلة وتأثير، فيصبح مديحاً وتمجيداً للتجربة الروحية للصوفي الذي شهِد التوحد مع الواحد الأحد. وأخيراً، جميع قصائد شيوخنا تنتهي تقريباً «بالمديح النبوي»، إن لم تكن القصيدة بأكملها مخصصة لهذا الغرض.

قسم عريض من قصائد الديوان قد نُظمت على شكل موشحات أو الزَّجَل وهو فرع من الموشحات. والموشحات شعر مقفى ولد في الأندلس في القرن الحادي عشر. وهو «فن شعري مستحدث، يختلف عن ضروب الشعر الغنائي العربي في أمور عدة، وذلك بالتزامه بقواعد

معينة في التقنية، وبخروجه غالباً على الأعاريض الخليلية، وباستعماله اللغة الدارجة أو العجمية في خرجته، ثم باتصاله القوي بالغناء»؛ والزجل يكتب بالعامية فقط. وكان الغرض الأساسي من نظم هذه النصوص الشعبية والشفهية أساساً أن تُغنى وتُنشد. وقد استخدمها كبار المتصوفة، مثل ابن عربي والششتري الأندلسيين، لنشر حقائق إلهية وأفكاراً سامقة وسط جمهور عادي. وقد عرفت الموشحات والزجل عصرها الذهبي في المغرب العربي عندما نزح إليه المسلمون الأندلسيون ممن أجبروا على مغادرة الجزيرة الخضراء بعد سقوط الأندلس. وكانت مستغانم، وهي أول موطن للطريقة العلاوية، من المدن التي استقبلت أفواج الهاربين ومعهم ثقافتهم وتراثهم الفني والروحي. وما موسيقى «المَلحون» المغاربية اليوم إلا وريثة تلك الأنماط الموسيقية الأندلسية، مما يعزز مرة أخرى أنها كانت فنوناً شعبية.

من ناحية أخرى، الشيوخ الثلاثة لا يلتزمون تماماً بقواعد الموشحات، مما يؤكد حرصهم أولاً أن تكون قصائدهم فعالة في التعبير عن رسالتهم، ثم أن ينتجوا نصوصاً تتناسب مع الإيقاعات الموسيقية. فبالنسبة إليهم، الإلهام هو ما يقولب أسلوب القصيدة. فلأشعارهم، في هذا السياق، أوجه شبه «بالشعر الحر» الذي ظهر بخاصة في فرنسا بدءاً من القرن التاسع عشر.

حتى في حيِّز الحرية هذا، كان الشيوخ يولون أهمية كبيرة للقافية. وعليه، فأبيات القصيدة اللامية، التي تفتتح الديوان والتي سنتعرض لها بالدرس لاحقاً، تلتزم بقافية اللام، مثلما هو عنوانها، وبتفصيل أكثر بالحرف الصوتي «لا».

كذلك، يمكن للسياق التاريخي أن يلعب دوراً حاسماً في محتوى

وشكل القصيدة. وفي هذا الاتجاه تأتي قصيدة «يا عظيماً» التي كتبها الشيخ عَدَّة بن تونس بداية الحرب العالمية الثانية؛ فهي تغنى في الأوقات الصعبة والمناسبات كمجالس العزاء... إلخ:

يـا عـظـيـمـا يـرجـى لـكـل عـظـيـم
قـد عـظـم الـخـطـب وفـاض الـبـلاء
جَـلَـلٌ عـمَّـنـا كـشـبـه صـيـب
فـيـه رعـد وبـرق فـيـه صـلاء[1]
يـا لـلإسـلام والـمـسـلـمـيـن طـرا
مـن قـضـاء يـبـدو عـلـيـه شـقـاء
رحـمـاك ربـي بـعـبـاد حـيـارى
فـي قـيـود شـديـدة أسـراء
نـوديَ فـي الـنـاس بـسـوء نـفـيـر
فـعـم الـجـزع وضـاق الـفـضـاء
كـم صـبـيـة ظـلـت فـي الـورى يـتـامـى
عـالـةً عـرايـا جـيـاعَ ضـمـاءُ[2]

وفي أيامنا هذه، ينشد أتباع الطريقة العلاوية هذه القصيدة في الأوقات الصعبة وفي حال استحكام خطر ما أو بلاء عام.

ثمة قصيدة أخرى للشيخ عَدَّة ذات نغمة عالية جداً، فهي أشبه بالأغاني الوطنية التي نسمعها في البلاد العربية؛ ذلك أن مشايخ الطرق الصوفية كانوا يضطلعون أحياناً بدور معنوي قوي وقيادي لكل الشعب، لا سيما في الأوقات الصعبة. والقصيدة التالية للشيخ عَدَّة، يعتقد أنه

---

(١) إشارة إلى الآية ١٩ من سورة البقرة.
(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص٩-١٠.

كتبها بين سنة ١٩٢٤ و١٩٢٦، أي بحياة الشيخ علاوي إذن، وقد نظمها لإيقاظ الهمم الدينية والوطنية على السواء، إبَّان الاستعمار الفرنسي:

هيا بنا أهل الوطن نحي الفرض مع السنن

ونجتنب كل الفتن التي قد حلت بنا

هيا بنا أهل البلاد لنجتمع على الرشاد

وكفانا هذا البِعاد الذي قد ضرَّ بنا

هيا نعطي الميثاق لنتحد على الوفاق

وكفانا هذا الشقاق الذي قد فشا فينا[١]...

عنصر آخر تتميز به الأسلوبية في قصائد هذا الديوان هو البنية التعددية للقصائد، لا سيما عند الشيخ علاوي. إذ تتتابع في القصيدة الواحدة عدة مواضيع أو تتقاطع. هذه الميزة تظهر جلية في لامية الشيخ الطويلة التي افتتح بها الديوان ويقول عنها الشيخ: «هي اختصار لعقيدة المتصوفة وللطرق الصوفية»[٢]. ويأتي الشيخ في هذه القصيدة على تعداد صفات شيخ الطريقة وجماعة الأولياء والمريدين، على التوالي؛ ثم يصف خمرة التوحيد وتأثيرها على الإنسان، والعلاقة بين التوحيد والكثرة، وضرورة احترام الشريعة وعدم إفشاء أسرار الحقيقة... لكن هذه المواضيع أو غيرها، قد ترد ضمن قصائد أقصر، دون أي روابط منطقية ظاهرة لوجودها. هذا الأسلوب «فوق ـ المنطقي»، وهو أسلوب قد اختصت به الصوفية وخطابها، إنما يذكرنا بتوزع الموضوعات والأحداث

---

(١) نفسه، ص٢٥.

(٢) أحمد العلاوي، De la révélation, suivi de Sublime présence، ترجمة مانويل شابري وج. غونزاليس، باريس، منشورات Entrelacs، ٢٠١١، ص١٠٠. وفي هذا الكتاب الترجمة الكاملة للقصيدة اللامية.

التاريخية في القرآن الكريم، الذي نزل «مُنَجَّماً» كما يذكر علماء اللغة على مدار ثلاث وعشرين سنة.

في كثير من المواقع، يواجهنا سؤال حول هوية المتكلم. إذ قد تحتوي قصيدة ما على عناصر خطابية متعددة ومع ذلك تبقى هوية المتكلم غامضة: فوراء «أنا» المؤلف قد نجد المؤلف نفسه بالطبع، ولكن أيضاً قد يكون الله عز وجل أو الرسول... هوية أخرى فضفاضة هي «الشخص» المخاطَب؛ فالشعراء يتعمدون أحياناً التعمية على جنس المخاطَب فيما يتعلق «بالمحبوب» باستخدامهم لصيغة المذكر. وعليه، عندما يذكرون الحبيب أو المحبوب، أتراهم يقصدون الله، أم «الحبيبة»، أم الرسول، أم «الحبيب»؟ علماً أن ليس في اللغة العربية أحرفاً كبيرة[1]...

في السياق ذاته، يمكن للقصيدة الواحدة أن تكون موجهة لأكثر من شخص: فقول الشيخ علاوي «يا ساقي الخمرة» مثلاً، هل يتحدث إلى الرسول، أم إلى قلبه، أم إلى نصراني يريد أن يترك دينه، أم إلى المسلمين عموماً، أم إلى أحد المريدين، أم إلى الله[2]... هذه الملاحظات تتعلق بالمضمون وبجوهر الكتابة الشعرية، لكنها أيضاً ذات تأثير على الأسلوب من دون شك.

مسألة غامضة أخرى ستطالع من يقرأ الديوان، بخاصة قصائد الشيخ علاوي، هي استعمال الشيخ لضمير الجمع «نحن» في كثير من الأحيان. والواقع أن الأمر يتعلق هنا باستخدامٍ عاميٍّ وعلينا أن نفهم «أنا» وليس

---

(١) في اللغة اللاتينية، ابتداء الكلمة بحرف كبير دلالة على أنه اسم عَلَم. المترجم.

(٢) قصيدة يا ساقي الخمرة، الديوان، ص٥٨-٦٠.

«نحن». من ناحية أخرى، قد يحدث أن يستخدم الشيخ ضميرَي المتكلم في المفرد والجمع. وعليه، ففي الشطر الأول من بيت «عَرَّفني محبوبي ما لا ندري»[1]، ووفق قواعد اللغة العربية، الضمير هنا ضمير متكلم مفرد، والفعل بصيغة المتكلم الجمع. ويزداد الغموض والالتباس أكثر لاستخدام المتصوفة في أشعارهم صيغة المتكلم الجمع. وهم يفعلون ذلك بدافع من التأدب والأدب، فبذلك تتلاشى فرديتهم وراء العقيدة وتلتحق بجماعة «أهل الله». علاوة على هذا كله، استخدام صيغة الجمع دلالة على ارتقائهم إلى حالات لا فردية، ولا تحكمها الهوية الاجتماعية الاعتيادية.

القرآن والحديث:

تستند التجربة الروحانية في الإسلام وبالتالي الخطاب الصوفي، بطبيعة الحال، إلى الكلام المُنزل أي القرآن والحديث القدسي والحديث النبوي.

القرآن

أكثر ما تظهر الإحالات والإشارات إلى القرآن عند الشيخين علاوي وعَدَّة بن تونس. والشيخ علاوي، بخاصة، وهو رجل عصامي بدرجة كبيرة، من الذين فتح الله عليهم في فهم القرآن فتحاً كبيراً، فالإشارات القرآنية في أشعاره ومؤلفاته النثرية لا تحصى. هذا التلقيح يؤدي قطعاً إلى أن نرى في الإنسان الكامل «أخ القرآن» وفق كلام ابن عربي[2]. وقد بدأ

---

(١) قصيدة عرّفني محبوبي، الديوان، ص٥٦.

(٢) «وأما ختم الولاية المحمدية فهو أعلم الخلق بالله لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه=

الشيخ علاوي تفسيراً صوفياً للقرآن، لكن المنية وافته قبل أن يتمه. كما فسر العديد من السور وفق التأويل الصوفي. أما الشيخ عَدَّة بن تونس، فقد أتم تعليمه الشرعي في جامعة الزيتونة في تونس، وكان حافظاً للقرآن.

الواقع أن شيوخنا الثلاثة استعاروا الكثير من النصوص من الكتاب الكريم، تارة بشكل خفي وتارة بالنص الصريح، وهذا أمر طبيعي إذ الإلهام الصوفي هو الوريث المباشر والعميق للوحي النبوي. إنه ليتهيأ لنا أحياناً أن الاثنين آتيان من اللُحْمَةِ نفسها أو من المنظومة نفسها حيث تنعكس الكلمة والآية وبيت الشعر ويتحلل الكل إلى معانٍ مختلفة كما يكسر الموشور حزمة الضوء الواحدة ويحللها إلى طيف من الألوان. ففي كل مرة سنقرأ فيها آية أو قصيدة ما سنفهمها بطريقة مختلفة، من يوم لآخر ومن زمن لآخر. فتعدد المعاني في القرآن وتموضعها فوق بعضها البعض، وهي ميزة اختص بها القرآن، تبرز أحياناً في القصائد. من ناحية أخرى، وعلى مستوى أقل، الهدف من هذه الإشارات القرآنية هو طمأنة القراء ممن قد تصدمهم جرأة التجربة الصوفية التي تزخر بها القصائد.

أحياناً، يدعم الشاعر كلامه بمقتطفات كاملة من آية قرآنية؛ وهكذا يستخدم الشيخ علاوي الآية التي خاطب فيها سيدنا عيسى والدته وهو في المهد: ﴿إني نذرت للرحمن صوما﴾[1]؛ وسياق القصيدة عدم البوح بالحقائق الغيبية والصوفية وكشف ما تلقَّاه عن شيخه البوزيدي:

=أعلم بالله وبمواقع الحكم منه فهو والقرآن إخوان كما أن المهدي والسيف إخوان»، الفتوحات المكية، ٣ / ٣٢٩. المترجم.

(١) سورة مريم، ٢٦.

وقــد نــذرت لــلــرحــمــن صــومــا

إذ فــي الــكــتــمــان عــزٌ واحــتــرام[1]

أما الشيخ عَدَّة، فقد وضع في بيت واحد الآيات الثلاث الأولى من سورة الفلق:

﴿قل أعوذ برب الفلق، من شر ما خلق، ومن شر غاسق إذا وقب﴾.

والبيت هو:

أعــوذ بــرب الــنــاس مــن شــر مــا خــلــق

ومــن شــر غــاســقٍ مــا لَــهُ مــن مــدفــع[2]

ووقت نظم هذه القصيدة، كان الشيخ يعاني من عدة محن؛ وكان يبث الرسول شكواه في بقية القصيدة ويسأله شفاعته.

وبطريقة أكثر بلاغة وأكثر إصراراً، يتطرق الشيخ علاوي إلى الوجوه المتعددة لليلى وللجوهر الإلهي، بعقده خيطاً وثيقاً بين قصيدته الطويلة «دنوت من حي ليلى» وسورة الشمس:

يــا لــهــا مــن نــورٍ يــغــنــي

عــن الــشــمــس وضــحــاهــا

بــل هــي شــمــسُ الــمــعــانــي

والــقــمــر إذا تــلاهــا

بــهــا نــارَت الــمــبــانــي

والــنــهــارُ إذا جــلّاهــا

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٤٦.

(٢) الشيخ عَدَّة، الديوان، ص٣٧.

إن رأت ســــواهـــا عـــيــــنـــي
كـــالـــلـــيــلِ إذا يـــغـــشـــاهـــا
فـــاقَـــت حـــورَ الـــخـــلـــدِ حـــقـــاً
والـــســـمـــا ومـــا بـــنـــاهـــا
بـــل هـــي حـــورُ الأعـــيـــانِ[1]
والأرضِ ومـــا طـــحـــاهـــا
الـــكـــلُّ لـــهـــا أوانـــي
ونـــفـــسِ ومـــا سَـــوَّاهـــا
عَـــرَّفَـــتـــنـــي ألـــهـــمـــتـــنـــي
فُـــجُـــورَهـــا وتَـــقـــواهـــا[2]!...

وفي سورة الشمس، نقرأ التالي:

١ ـ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا

٢ ـ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاهَا

٣ ـ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاَّهَا

٤ ـ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا

٥ ـ وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا

٦ ـ وَالأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا

٧ ـ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا

٨ ـ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

---

(١) حور الأعيان، نجدها في القرآن بصيغة المفرد: «الحور العين». أما في المصطلح الصوفي، فتعني «حور الجوهر». فتلك الحور تمثل للمتصوفة المقامات غير الظاهرة لأنها ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ كما تقول الآية ٧٢ من سورة الرحمن.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص٣١-٣٢.

أما الشيخ عَدّة، فيروي تلقيه الطريقة وأخذه العلم عن أولياء عالم الغيب وفقاً للنموذج العيسوي المذكور بقوة في سورة مريم، ففي السياق الإعجازي الذي يغلف شخصية سيدنا عيسى في القرآن، تضع مريم طفلها الذي يباشر منذ ولادته بنصح والدته ومخاطبة الناس. فيتحدث الشيخ عن تنصيبه على يد «رجال الله» ضمن هذا المنظور العيسوي، الذي يقولب شكل القصيدة نفسها إذ اختار للقصيدة التفعيلة ذاتها والإيقاع ذاته الذي جاءت به الآية القرآنية[1].

ولنذكر في النهاية، هذه الاستعارة الحصرية من القرآن التي يؤكد عليها الشيخ بوزيدي، والتي سنعود إليها لاحقاً[2]:

الكَوْنُ كَسَرَابٍ كَمَا جَاءَ فِي الآيَةِ

هَبَاءٌ فِي هَوَاءٍ عِنْدَ أَهْلَ الحَقِيقَةِ[3]

الحديث القدسي

الحديث القدسي هو كلام الله يتحدث به بصيغة المفرد، ويخاطب الإنسان مباشرة، وهو ليس قرآناً[4].

---

(١) الشيخ عدة، الديوان، ص٢٧-٢٨.

(٢) انظر فيما يلي ص٢٥٣.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١١٥. الأمر يتعلق بسورة النور، الآية ٣٩.

(٤) الحديث القدسي، هو الكلام الذي ورد على لسان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم لكن معناه مختصّ بالله ومن الله، أي أن الرسول عليه الصلاة والسلام قام بمهمة التبليغ عن الله، فهو منه لكنه رواه عن الله، ويتوسّط المكانة بين القرآن الكريم والحديث النبوي، فهو دون منزلة القرآن وأعلى من منزلة الحديث النبوي. وقد اصطلح أهل العلم على تسمية الحديث القدسي بعدة أسماء فمنهم من يسميه بالحديث القدسي وهو الأشهر والأغلب، ومنهم من يسميه بالحديث الإلهي، وبعضهم يطلق عليه الحديث=

لأجل أن يتحدث الشيخ علاوي عن «أهل الله» في لاميته، نراه يستعيد في البيت الأول من القصيدة حديثاً قدسياً يتحدث عن مزايا الذكر:

هم القوم لا يشقى جليسهم قد قالا
نبيُهم في الصحيح صحَّ ما قد قالا[1]

الأمر الجديد والحصري هنا أيضاً هو الإشارة إلى حديث النوافل. إذ يقول الشيخ علاوي في سياق حديثه عن صفات المريد الحقيقي:

يكون عبداً لله في كل حالة
آتياً بفرضه ومعتبر النفلا
حتى يكون الحقُّ سمعَه وبصرَه
لساناً ونطقاً واليدين كذا الرجلا[2]

وإليكم نص الحديث الذي يحتفي به المتصوفة لأن الله يتولى فيه الإنسان الذي حقق عبوديته:

«مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَلَتَهُ».

=الرباني. قال المناوي: الحديث القدسي ما أخبر الله نبيه بإلهام أو منام فأخبر عن ذلك المعنى بعبارته. والحديث القدسي حكمه حكم الحديث النبوي، فمنه: الصحيح، والحسن، والضعيف. المترجم.

(١) اللامية، ص٦. الصحيح يراد منه أحياناً كتاب الصحيح للإمام البخاري، وأحياناً الصحيحين، للإمام البخاري والإمام مسلم.

(٢) اللامية، ص١٠.

أحياناً، تكون الإشارة أكثر تورية. ففي قصيدته الطويلة التالية، يصرح الشيخ علاوي وهو يشاركنا لحظات غاية في الخصوصية مع رجال الله يقول:

لا وجود إلا لهم فلا تنكر هذا القولا

فالخطاب منهم لهم والجواب منهم يتلا[1]

فلولا ذلك منهم لبقوا كنزاً معطلا

قد ظهر ما كان منهم في البطون وانجلا[2]

والإشارة هنا بالطبع إلى الحديث القدسي المشهور في الوسط الصوفي: «كنت كنزاً لا أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فَعَرَّفتهم بي فَعَرَفُوني».

الحديث النبوي

نسبة توظيف ألفاظ الحديث النبوي في الديوان أقل من نسبة ألفاظ القرآن، مع ذلك، فهي تزين العديد من القصائد. على سبيل المثال، في سياق حديث الشيخ علاوي عن تلقيه علم الغيب عن الرسول، كتب شطر البيت التالي: «علمٌ كان مكتوماً عن الخلق جُملةً»[3]، وفيه إشارة إلى حديث الرسول: «إنَّ مِنَ الْعِلْم كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ، لا يَعْرِفُهُ إِلا الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ، فَإِذَا نَطَقُوا بِهِ لَمْ يُنْكِرْهُ إِلا أَهْلُ الْغِرَّةِ بِاللَّهِ».

وفي مكان أبعد، في اللامية نفسها، يكشف الشيخ علاوي صراحةً

(١) أي تلاوة.

(٢) الديوان، ص١٠٩.

(٣) اللامية، الديوان، ص٦.

من شخصية شيخه صاحب الاسم المستعار (الذي كان يخفيه) بهذه لألفاظ:

وليعمل بما علِمْ كي يرثْ ما لم يعلَمْ

بهذا جاء الحديث عن النبي يتلى[1]

والحديث هو: «من عمل بما علم ورثه الله تعالى عِلْمَ ما لم يَعْلَم».

في أمكنة أخرى، يقول الشيخ علاوي طالباً المدد من رسول الله: «أنت خير من زكاها»[2] والمقصود هنا نَفْسُ الشيخ، وهو بذلك إنما يسترجع حديثاً للرسول الكريم «اللَّهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَزَكِّهَا أَنْتَ خَيْرُ مَنْ زَكَّاهَا» يشكو فيه كَرْبَهُ لِرَبِّهِ.

وإليكم بيت آخر للشيخ عَدَّة هذه المرة، يقول فيه:

اللَّه يبعث في كل قرنٍ رجلاً

به الدين ينجلي من وصمة الصَّغر[3]

في هذا البيت إشارة أكيدة إلى الحديث الشريف: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا».

هذه الأمثلة توضح، وإن كان من بداهة القول، أن المتصوفة قد وَعوا القرآن والسنة وتفكروا فيهما ثم تمثلوهما أحسن تمثيل.

فتجربتهم الصوفية تتغذى مباشرة من الوحي النبوي بشقَّيه الإلهي والنبوي. هذا الارتباط الوثيق ترجمه الشيخ علاوي بالتزامه المباشر في الدفاع عن القرآن الكريم. وقد كانت للحرب العالمية الأولى تأثيرات

---

(١) اللامية، الديوان، ص٩.

(٢) الديوان، ص٣٣.

(٣) الشيخ عدة، الديوان، ص٦.

مؤسفة على الإسلام في الجزائر، الذي كان أصلاً يعاني الويلات بسبب الاستعمار الفرنسي. فألف الشيخ، حوالي سنة ١٩١٤، دعاء على شكل قصيدة. وغالباً ما يقرأ أعضاء الطريقة العلاوية هذه الصلوات لاختتام مجالس الذكر:

أيـــا رب بـلـطـفـك يـا مـرتـجـى
الـلـطـف بـنـا وهـيء لـنـا فـرجـا
سـألـنـاك يـا رب بـالـقـرآن
ومـا فـيـه وبـالـسـبـع الـمـثـانـي[1]
وبـالـذي أتـى بـه وبـثـه
وبـجَّـل آيـاتـه وحَـبَّـهُ
وأمَـرَ بـحـبـنـا الـقـرآنـا
فـكـان أطـيـب لـنـا مـمـا كـانـا
نـزَّلـتـه وبـجـمـعـه أمـرتـا
فـلـتـحـفـظه يـا مـولانـا كـمـا قـلـتـا[2]
فـقـد حـاول الـغـيـرُ عـلـى تـركـه
وهـل تـسـمـح يـا مـولانـا بـفـعـلـه
فـلا نـرضـى بـتـركـنـا الـقـرآنـا
لأنـه الـديـن مـع الإيـمـانـا
فـقـدره عـنـدنـا لا يـسـاويـه
كـل الـوجـود ومـا احـتـوى عـلـيـه

---

(١) هي الفاتحة.

(٢) إشارة إلى سورة الحِجر، الآية ٩: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

فـالـقـرآن هـو عـيـن الـحـقـيـقـة[1]
والـشـريـعـة والـعـروة الـوثـيـقـة[2]
أنـت تـعـلـم بـحـبـنـا الـقـرآنـا
وكـيـف حـلَّ الـقـلـب والـلـسـانـا
فـامـتـزج بـدمـنـا ولـحـمـنـا
والـعـروق والـعـظـام ومـا فـيـنـا[3]...

(١) الحقيقة الحق الأخيرة للعالم.
(٢) إشارة إلى سورة البقرة، الآية ٢٥٦: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لاَ انفِصَامَ لَهَا﴾.
(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٩٣-٩٥.

الفصل الثالث

الرمز في الشعر الصوفي: الحب والخمر

التجربة الصوفية في الأصل أمر بالغ القوة والجمال والباطنية مما يجعلها فوق الوصف والكلام؛ فكيف يمكننا إذن التعبير عنها إن لم يكن بالرمز؟ فوظيفة الرمز، بالضبط، هي رفع الحقائق من العالم الظاهر نحو حقائق من مستوى أعلى حيث مبدؤها ونهايتها. وتستند الرموز على الانسجامات المتفاعلة بين مختلف مستويات الوجود وعلى التشابه الكبير بين ما هو «في هذه الدنيا» وبين ما هو «في السماء». ضمن هذا المنظور، يلجأ المتصوفة في قصائدهم، قديماً وحديثاً، إلى الاستعارة أي «استخدام مصطلح مادي في سياق مجرد بالاستبدال التناظري»[(١)].

وما الرمزان الجوهريان اللذان تستخدمهما الصوفية سوى الحب والخمر، وهما موضوعان أساسيان في الشعر العربي الجاهلي كما في الإسلامي. ولكن، ماذا يجد المتصوفة في شعر الغزل أو الإيروسي والخمريات، وهي مواضيع دنيوية في ظاهرها لا يبيحها الدين مبدئياً، وهم مَنْ يعيشون حياة زهد عموماً؟

الواقع أن الفارق شاسع بينهم وبين شعر أبي نواس (توفي عام ٨١٥)

---

(١) التعريف في معجم Le Petit Robert.

مثلاً، وهو واحد من كبار شعراء العرب وقد صدم المجتمع العباسي بمديحه للخمر وشعره الماجن الذي وصل حد الشذوذ أحياناً. العجيب أن المتصوفة يستقون من المواضيع الدنيوية عُلويةَ الحب الإلهي وقوةَ السُّكر الذي يستولي على الإنسان الغارق في الحضرة الإلهية. بل إن الشيخ علاوي يؤكد أن الحب هبة من الله لا تخضع لإرادة الإنسان أو لاختياره[1]. لكن بديهي أن تُرسي خيمياء اللغة هذه وتحريفها للمعاني التباساً دائماً. إذ يمكن للقارئ أو المستمع بسبب قُصور المعنى الرمزي أو بمحض افتراض، أن يتوقف عند المعنى الظاهر والشرعي للقصائد فتصدمه التناقضات القائمة بين المثالية الصوفية وتلك الصور المبتذلة؛ فيستنكر وينتقد انتقاد الرقيب. أما إن كان القارئ على علم بمصطلحات الصوفية وكلامهم، متقبلاً لها، وإن كانت لديه تجربة صوفية كبرت أو صغرت، فستأخذه إلى حقائق بالغة الرقة.

هذا النوسان بين مستويات المعنى يغذي توتراً لا علاج له. ونجد هذا التوتر بين التمسك الحرفي بالنص وتحولاته الروحية على طول التاريخ الإسلامي. وبهذا كان على العديد من المتصوفة، مثل أبي مدين، أن يبرروا أنفسهم لمواجهة رقابة علماء الشريعة:

لا تحسب الزمر الحرام مرادنا
مزمارنا التسبيح والأذكار
وشرابنا من لطفه وغناؤنا
نِغَمَ الحبيب الواحد القهار

وقد أثار شعراؤنا في ديوانهم، أحياناً، حفيظة علماء الشريعة أو على

---

(١) معراج السالكين (في تعليق على قصيدة للشيخ بوزيدي)، مستغانم، ١٩٩٢، ص١٧.

الأقل استنكارهم. والشيخ علاوي، بالأخص، قد فنّد اتهاماتهم في العديد من كتاباته.

الرمزُ بالنسبة للإنسان المتيقظ مطيةٌ روحانيةٌ تتيح له عبور الأستار المتتالية «للتجلي» الكوني. يقول ابن عربي: «وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون؛ والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزلاً إلا فيه من خلف حجاب الصور»[1]. فالحب الإنساني إذن منصة للارتقاء نحو الحب الإلهي، الحب الذي عاشته رابعة العدوية، الجارية المغنية التي أُجبرت على امتهان الفاحشة، وقد أحبت رجلاً قبل أن تدرك أن الله كان القصد من وراء كل محنها.

الحقيقة أن الحوامل الرمزية لا نهاية لها، فهي تمثل التجليات الإلهية التي لا تتكرر إطلاقاً مثلما يقول ابن عربي. وفيما يتعلق بالموضوعين الأثيرين لدى الشعراء؛ تتجسد الصورة الشعرية في حالة الحب بأشكال حسية (قوام المرأة المياس، الشعر المجعد، الشامة...)، وبأشكال مادية في حالة الخمر (الكرم، الساقي، الشراب، الكأس...). كما يستعين شعراء الصوفية بقصص أشخاص ومحبين، حقيقيين أو من الحكايات، ممن جسدوا جنون الحب في الأدب العربي مثل مجنون ليلى وقيس ولبنى وكُثيِّر عَزَّة وهي مواضيع قد يكون تناولها سهل في الشعر الدنيوي، لكنها ربما أصبحت مراتباً للانتقال الصادق عندما يستخدمها الشاعر الصوفي المأخوذ حقيقةً في حال من الجذب أو الشهود.

---

(١) الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٢٦.

أعراس الحب والخمر:

الواقع أننا نجد الحب والخمر يتشابكان، كرمزين، في نشيد الأناشيد في الكتاب المقدس. أما في الشعر الصوفي، فالحب والخمر يتلاقحان بالتناوب، لإظهار كثافة الشعور الروحي الذي يعيشه المؤلف أفضل إظهار. ونورد دليلاً على ذلك، هذه الأبيات للشيخ علاوي:

دارت كـــــؤوس الـــــغـــــرام
مـــا بـــيـــن الـــمـــوالـــي
فـــزادتـــهـــم اصـــطـــلامْ
حـــالاً عـــلـــى حـــال[1]

ويحدث أن يندمج الحب مع الخمر بما أن الكأس تحتوي، مبدئياً، شراباً داخلها. أليس منشأ جوهر التعاليم الصوفية من هذا الاندماج؟

واتـــبـــع دلـــيـــلْ لـــحـــضـــرةِ الـــعـــربـــي
إيـــاك تـــمـــيـــل عـــن مـــذهـــب الـــحـــب
تـــشـــربْ زلالْ مـــن خـــمـــرة تُـــســـقـــاهـــا
يـــا بـــرد الأصـــال ســـلـــم عـــلـــى طَـــهَـــا[2]

فالحب يعمل عمل الخمر بما يسببه من دوران للعقل وفقدان للتوازن والاتزان؛ وكلاهما يؤديان للجنون ولغياب الوعي العادي:

أيـــن الـــجـــنـــان مـــنـــهـــم أيـــن طـــوبـــى
عـــبـــاد الله مـــن الـــشـــوق ذابـــوا

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٣٩.
(٢) نفسه، ص٨٤.

شـــربـــوا مـــن مـــدامـــتـــه غِـبًّـــا

أخَـــذَهُـــم عـــنـــهـــم ذاك الـــشـــراب[1]

وغالباً ما تكون «الحبيبة» أو «المحبوبة»، فهي إذن امرأة، هي من «تسكب الشراب»، فالمرأة تجسد الجوهر الإلهي، مثلما نقرأ في أبيات الشيخ عَدَّة هذه:

قـــرَّبـــتـــنـــي مَـــيَّـــه مـــن بـــعـــد الـــدلال

نـــادت مـــنـــي فـــيَّ وصـــحٍ وصـــالـــي

نـــداءً خـــفـــيـــاً مـــن غـــيـــر مـــقـــال

ســقــتــنــي خُـــمـــيَّـــه مـــن مـــحـــض الـــنـــوال

خـــمـــرةً صـــفـــيـــة مـــن كـــل الأشـــكـــال

نِـــهـــلـــةٌ شـــافـــيـــة مـــن داء الـــعـــضـــال

لـــم تُـــبـــق بـــقـــيـــة والـــشـــراب حـــلالـــي

طـــويـــتُ الـــفـــنـــيَّـــه شـــطـــحـــت بـــالـــحـــال[2]

فـ«هي» قد أسكرت النفس العارفة من قبل الأزل:

يـــا مـــعـــشـــوقـــة لـــيـــس لـــك ســـبـــقـــا

يـــا خـــمـــيـــرة الأصـــل الـــعـــتـــيـــق

رفـــقـــاً بـــمـــن يـــرتـــضـــيـــك رفـــقـــا

مـــهـــلاً لا تـــؤاخـــذي الـــعـــاشـــق[3]

الواقع أن الحب والخمر كانا يرمزان إلى الأبدية منذ عهد ابن الفارض:

---

(1) نفسه، ص٤٨.

(2) الشيخ عدة، الديوان، ص٢٩.

(3) الشيخ علاوي، قصيدة يا معشوقة، الديوان، ص٤٥.

وهِمْتُ بها في عالمِ الأمرِ حيثُ لا
ظهورٌ وكانت نَشوتي قبلَ نشأتي[1]

وعند الشيخ علاوي:

سُقيتُ من كأس الحب ثم مَلَكته
فصار مِلكاً لدي في مدة الدهر[2]

قد يكون جنس الساقي أحياناً مذكراً وقد يكون في ذلك إشارة إلى الله، فهو «الساقي» وهو «الحبيب»؛ وقد يكون المقصود هو سيدنا محمد، وهنا مكمن الغموض والاختلاط كما هو الحال في القصيدة التالية للشيخ علاوي، التي يطلق عليها في تراث الطريقة العلاوية «قصيدة الفتوحات»، حيث الحب والخمر يشد بعضهما أزر بعض:

فقد زالت الحُجُب
عن حبي حين بدا
أيا عشاق المحبوب
وقتُ الشهود هذا
من ذا يريد يفهم
من سرنا المكتوم
يدنو ويتعلم
تبدو له العلوم
يا له من مشروب
ساقيه به نادى

---

(١) التائية الكبرى، البيت ١٥٨.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص٤٩.

أيـــا عـــشـــاق الـــمـــحـــبـــوب
وقـــت الـــنـــهـــوض هـــذا
أهـــلُ الـــشـــعـــور فـــاقـــوا
مـــن خـــمـــري حـــيـــن راقـــا
مـــن الـــرحـــيـــق ذاقـــوا
والـــســـاقـــي بـــه ســـقـــى
الـــعـــاشـــقْ بـــه مـــطـــروب
خـــمـــرٌ عـــتـــيـــقٌ لاذا
أيـــا عـــشـــاق الـــمـــحـــبـــوب
وقـــت الـــشـــهـــود هـــذا
قـــد بـــاح بـــه الـــخـــمـــار
بـــيـــن ذوي الـــسُّـــكـــر
وقـــد زالـــت الأســـتـــار
والـــمـــحـــبـــوب آش يـــدري
حـــيَّـــر لـــي بـــالـــي الـــمـــتـــعـــوب
لـــم يـــدر آش هـــذا
أيـــا عـــشـــاق الـــمـــحـــبـــوب
وقـــت الـــنـــهـــوض هـــذا[1]

الحب:

في اللغة العربية ستون كلمة للدلالة على الحب، وللإيحاء به وللإشارة إليه، ولتذوق سكره ولمس سره! يقول ناصر خمير: «في

(١) الشيخ علاوي، قصيدة فقد زالت الحجب، الديوان، ص٦٠-٦١.

العربية أربعون اسماً للتعبير عن طبائع الحب المختلفة (الهوى ثم العلاقة ثم الكلف ثم الوجد، ثم العشق ثم الشغف وهو إحراق القلب بالحب مع لذة)، والبقية لوصف نتائج ذلك (الأرق وفقدان الشهية، الفتون، الحزن...). فإن علمنا أن معظم كلمات الحب مشتقة من مفردات الصحراء، لفهمنا مدى قرب الحب من الموت. فعندما يضل الإنسان طريقه في تلك الآفاق الشاسعة للنفس، فإنما يفقد حياته أيضاً. والمحب تائه في الصحراء فلا يستطيع الوصول إلى منبعه الذي يصبو إليه. ولذلك يحدثنا الحب عن الضياع وهذيان الواقف على حافة الهاوية؛ فالحب توهان كامل»[١]. برأينا أن هذا الكلام يلخص أحسن تلخيص رهانات الحب، لا سيما الحب الصوفي.

فالحب بالنسبة للمتصوفة أمر أساسي بكل معنى الكلمة فهو أصل الكون، كما يقرُّ ابن عربي: «اعلم أنه لولا المحبة ما صح طلب شيء أبداً ولا وجود شيء»[٢]، مستشهداً بالحديث القدسي الذي طالما استشهد به المتصوفة في نصوصهم: «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرَف، فخلقتُ الخلقَ فتعرّفتُ إليهم فعرفوني».

والحب، إذن، طريقة متميزة لمعرفة الله والتعرف إليه من جديد في عالم الثنائية الذي نعيش فيه، بعد أن عرفناه في وحدانيته قبل أن نُخلق. فالحب الصوفي إذن معرفة صرفة، حتى نخرج من النقاش الذي يريد

---

(١) مجلة القنطرة، العدد ١٨، ك٢-آذار، ١٩٩٦، ص٢٥ وص ٢٨.

(٢) كتاب الحجب، ذكره كلود عداس، **"Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn 'Arabî"**, Mystique musulmane. Parcours en compagnie d'un chercheur: Roger Deladrière، عمل مشترك، باريس، منشورات Cariscript، ٢٠٠٢، ص١٣١.

إثبات معارضة أحدهما للآخر. «فالحب على قدر التجلّي، والتجلّي على قدر المعرفة»[1]. حتى أن عنوان ديوان الشيخ عَدّة: قصائد حب ومواقف عرفانية.

يرى المتصوفة أن الله يتجلى في العالم، وما جمال العالم ومخلوقاته سوى انعكاس لجمال الله. وللشيخ علاوي في ذلك أبيات رائعة:

ولولا ظهور الحق في كل صورة
لما بُلِيَ قيسٌ بالشوق إلى ليلى[2]

أي أن قيس لم يعرف في حبه لليلى وتوهانه بها الجوهرَ الحقيقي لحبه ألا هو الله. فالواقع أننا، وفق ابن عربي، لا نستطيع أن نحب حقيقةً إلا الله مهما بلغ تعلقنا بالصور الظاهرة، سواء وعينا ذلك أم لم نعِهِ.

وعليه، فالحب ينطلق من المخصوص حتى يصل إلى الكوني؛ إذ تنطلق شرارته من المظهر الجسدي ليرتفع نحو أبعاد غيبية. فلا نندهش إن وقع «أمير المحبين» ابن الفارض، في حب جمل أو مزهرية! ألم يقل الرسول عن جبل أحد: «هذا جبل يحبنا ونحبه»؟

الحب المؤنث:

اتباعاً لسنة الرسول، يرى المتصوفة في المرأة أعظم صورة للتعلق بالله[3]: «ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة»، فشهوده للحق في النساء أتم وأعظم الشهود لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل. لذلك، هم «يرتقون» بها نحو

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بدون تاريخ، ٢، ص٣٤٧.
(٢) الديوان، ص١٣.
(٣) فصوص الحكم، مصدر سابق، ج١، ص١٢١٧.

الله ونحو ذاته المقدسة بإضفاء أسماء مؤنثة على هذه الذات، بصيغة التلميح. أسماء يستقوها من نصوص الحب والعشق العربية القديمة، وإن كان الضمير «هي» يطغى أحياناً على غيره من الأسماء، وهو الذي يشير - بتجرده الكامل - إلى الأنثى بمعناها المطلق.

وقد قال الحلاج:

فقلتُ أخِلاَّئي هي الشمس نورها
قريبٌ ولكن في تناوُلها بُعدُ[1]

والشيخ بوزيدي يبدأ إحدى قصائده بهذه الكلمات:

يا من تطلب وصلها وتشرب من كاسها[2]...

وعند الشيخ علاوي، تتجلى «هي» كجلاء العروس ليلة عرسها:

عروس الحضرَه تجلَّتْ بالبهاء منْ تدلَّتْ
مثل عَذرا قد تسلَّتْ بالصهباء والغِنا
فرامت يدَها يدي واللطف من قبلُ بادي
ثم حنَّت شبه حادي بشعرٍ مُوَسِنا
بعد أن روينا المقالة وإذ بالقدُ قد صالا
كقضيبِ البان مالا بكاسٍ يُرَوِّخنا[3]

أما أكثر أسماء النساء استخداماً، فيأتي اسم ليلى في المقام الأول، ثم لُبنى، ثم مايا أو سلمى، وكلها رموز للذات الإلهية وللأنثى الخالدة. بعض الشعراء يتغنون بهند أو سعاد. ويقول الشيخ علاوي عن ليلى في معنى الليل[4]:

---

(١) حسين منصور الحلاج، الديوان، مصدر سابق، ص١٣٥.

(٢) الديوان، ص١٣٤.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٦٣-٦٤.

(٤) الديوان، ص٩٦.

ولولا ليلتي في ليلةٍ قد سَفَرَتْ　　شموسُ النهار في النهار ما طلعت[1]

بل إن ليلى لتصبح وعاء العرفان نفسه، مثلما نقرأ في هذا البيت:

كم لك يا ليلى من المعاني　　لمن عرف معناك القديم!

يقول بعض علماء اللغة إن معنى الاسم ليلى «بداية السُّكر». لكنه عند المتصوفة يرمز بالأحرى إلى الجمال والعشق المطلقين، إنه السُّكر الخالص! ربما كانت ليلى العامرية شخصية حقيقية، وأن ابن عمها قيس بن الملوح جُنَّ بها حباً حتى صار يعرف بمجنون ليلى. ثم رفض أهل ليلى تزويجه إياها، عملاً بالأعراف القبلية السائدة حينها، وأصبح حبهما المستحيل ملهماً للعديد من الكتاب في الشرق والغرب، إذ نجد في الأدب الغربي شخصيتين مماثلتين لهما تدعيان تريستان وإيزو (Tristan et Iseut). غالباً ما يتمثل المتصوفة، في سعيهم وسلوكهم في طرق التصوف، بالمجنون التائه في تأمله ليلى.

فاقتراب المحب من ليلى، عند الشيخ علاوي، فيه من الإيحاء أكثر مما يُظن:

دنوت من حيِّ ليلى　　لما سمعتُ نداها
يا له من صوت يحلو　　أَوَدُّ لا يتناهى
رَضَتْ عني جذبتني　　أدخلتني لحماها
آنستني خاطبتني　　أجلستني بحذاها
قرَّبتْ ذاتَها مني　　رفعتْ عني رداها
أدهشتني تيهتني　　حيرتني في بهاها[2]...

---

(١) ها هنا لعب بالكلمات بين اسم ليلى والليل.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة دنوت من حي ليلى، الديوان، ص٣٠-٣١. يروى أن الشيخ قال هذه القصيدة في دمشق (هذه مقدمتها فقط) عندما كان في زيارة للشام سنة ١٩٢٩ وأنها لاقت استحساناً كبيراً لدى الحاضرين.

وفي القصيدة التالية، نقرأ أمراً مماثلاً عن تجربة الاتحاد والانصهار في العشق:

أرقني الغرام   من حسن ليلى[1]
والقلب في هيام   مع الجميلا [...]
قالت يا غلام   أَمْهَلْ قليلا
وادنُ مني باحترام   واشف الغليلا
فزدتُ احتشام   بذا المَقيلا
ولولا كاس المدام   كان وسيلا
فهمتُ الكلام   كنتُ نبيلا
بإشارة وابتسام   بِلا دليلا
صرنا في اغتنام   ونحن كُلاً
بين صحوِ واصطلام   وقتاً طويلا
تركتُ اللثام   صَونُ الخليلا
خشية اللئام   يدنوا بِحيلا[2]

إنها ليلة الوصل التي تذكرنا من دون شك بأبيات ابن الفارض:

ما أطيَبَ ما بِتْنا معاً في بُرْدِ   إذْ لاصقَ خدُّهُ اعتناقاً خدِّي
حتى رَشَحَتْ مِن عَرَقٍ وَجنَتُهُ   لا زالَ نَصيبي مِنهُ ماءَ الوَرْدِ[3]

ومع ذلك، فإن هوية المحبوب في هذه القصيدة الصغيرة، تتطور من المؤنث نحو المذكر.

---

(١) يمكن أن نقرأ البيت على أن ليلى جعلت الشيخ عبداً لها بجمالها.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة أرقني الغرام، الديوان، ص٥٢.

(٣) عند Jean-Yves L'Hopital، مقدمة لترجمة ديوان عمر بن الفارض، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص٤٢٤-٤٢٥.

الاسم لُبنى في اللغة العربية اسم شجيرة يسيل منها لبن حلو كالعسل، وقد يتبخرون بعوده. واسم عصير الشجرة: عسل اللبنى. وقيل: هو نوع من العطر. وقد كان للبنى حبيب اسمه قيس أيضاً، هو قيس ابن ذريح (توفي عام ٦٨٨)، وقد عرف الحب وسعد به بما أنه ذاق متعة اللقاء والاتحاد مع محبوبته بالزواج منها. فالشيخ علاوي، عندما يستخدم هذا الاسم، يستخدمه للإشارة إلى اتحاد صوفي قد اكتمل وتم:

تيهتني لُبنَى   بلثم لثام
بوصلها خُزْنَا   ما حوى كلام
قد جاوزنا عُدْنا   وحورَ الخيام[1]...

ونفهم لماذا منع الشيخ حاج المهدي، خليفة الشيخ عَدَّة بن تونس، إنشاد هذه القصيدة في الحضرات! ولن نسمع أحداً يدندن على الملأ «جعلني الحب عبداً» إلا في عهد الشيخ خالد بن تونس.

وبمقارنة هذه الأبيات مع شعر المجون الحقيقي يتضح أنها أبيات عفيفة، وقد تعمد ابن الفارض تحديد الأمر وتوضيح المعنى، فقال:

وَهَامَتْ بِهَا رُوحِي بِحَيثُ تَمَازَجَا
اتِّحادا وَلاَ جِرْمٌ تَخَلَّلَهُ جِرْمُ[2]

هناك أيضاً مَيَّة التي تغزل بها الشيخ عَدَّة وذكرناها أعلاه، وفيها نظم ابن الفارض قصيدته الطويلة «سائق الأظعان يطوي البيد طي»[3].

---

(١) الشيخ علاوي، قصيدة تيهتني لبنى، الديوان، ص٦٩. كلمة «عدنا» جمع جنة عَدن، أي أننا تجاوزنا جنات عدن وحورها.

(٢) ابن الفارض، الخمرية.

(٣) عند Jean-Yves L'Hopital، مقدمة لترجمة ديوان عمر بن الفارض، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص٢٩ وما بعدها.

أما ابن عربي، فلا ننسى أنه قد كانت في حياته امرأة تدعى نِظام وأنها من ألهمته ديوانه ترجمان الأشواق. فقد التقى صاحبنا أمام الكعبة في مكة المكرمة «بجارية من بنات الروم لم أر أحسن وجهاً، ولا أعذب منطقاً ولا أرق حاشية، ولا ألطف معنى، ولا أدق إشارة، ولا أظرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالا ومعرفة». لكن استخدامه لمفردات الحب الغزلي، وهو استخدام مجازي، قد صدم فقهاء الشام فاتهموه «بنظم أدب ماجن في قالب من الشعر الصوفي».

قصائد الحب والموت:

الحب بطبيعته إفراط وشوق مقلق ونحول[1]، بل يحدث أن يظهر بعنف أيضاً:

عـنـت الأبـصـار يـومـاً بـدا ظـاهـر
كـفـانـي اعـتـذار أن الـمـحـبـوب قـاهـر
ذا شـيء أحـار فـلـلـعـقـول بـاهـر[2]

والحب مخصص لرب العالمين وحده، فوق كل ما عداه، فهو الجوهر الحقيقي لهذه العاطفة:

فـلا تـرضَ بـغـيـر الله حِـبـاً كـل شـيء مـا دونـه سـراب[3]

أو:

هـو قـصـدي مـا نـخـفـيـه دومـاً قـلـبـي مـا يـنـسـاه[4]

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، الفصل ١٧٨، في معرفة مقام المحبة، مصدر سابق، ص٢٥٦.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة عنت الأبصار، الديوان، ص٢٥.

(٣) نفسه، ص٤٨.

(٤) نفسه، ص٤٧.

ولهذا السبب، يتنكر العاشق الحقيقي، في مرحلة ما من تطور حالته، للحوامل المادية الظاهرة المتجذرة فيه والتي ساعدته بدايةً في ارتقائه درجات الحب. وعليه، عندما زفت ليلى لقيس، المجنون بها قال لها: «إليكِ عني، فإنّ حُبكِ شغلني عنكِ». وفي رواية أخرى أن أحدهم عرض عليه أن يأتي إليه بليلى، فأجابه: «كلا، لا أريد لأنها ستنسيني حبي لليلى».

ومع ذلك، فإن ترتيبات الوصل والوصال خطيرة. فهناك أولاً «السقم»[١]، وهو أمر كان المسلمون يأخذونه على محمل الجد في العصور الوسطى بل ويشخصه الأطباء مرضاً. ويقال إن العديد من المتصوفة قد ماتوا به[٢].

وفي الأبيات التالية يفضفض الشيخ عَدَّة عَمَّا في نفسه من سَقَم:

إنني أرى السِّقاما حُلَّةَ منكم[٣] لِزاما
ومن لم يكن سقيماً بالحب فما استقاما
غير أنني ضعيف أخشى في الصبر انهزاما
فانظروني برضاكم فهو يبريء الأسقاما[٤]

ويقول الشيخ علاوي:

كم زادت في الجوى قروحي وسمُّها في الجسم لاح
القلب مني صَلوحي حيثما راح الروح راح[٥]...

---

(١) السّقامُ والسُّقْمُ، مصطلح يرد كثيراً عند ابن الفارض.

(٢) انظر إيريك جوفروي، "La mort du saint en islam", Revue de l'histoire des religions، منشورات PUF، ١٩٩٨، المجلد ٢١٥، ص١٩.

(٣) المقصود هنا «أهل الله» كما سيمر معنا.

(٤) الشيخ عدة، الديوان، ص١٩.

(٥) الشيخ علاوي، الديوان، ص٦٢.

فالحب نار تأكل العاشق:

جربتُ الهوى ذوقاً وحالاً وجدته أشد على العشاق من نار تلظت
لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ألا فالتمس العذر قاضي المحبة[1]

ويؤكد الشيخ علاوي هذا المقال في شرحه على حكم أبي مدين: «المحبة نار مهما وقعت على شيء في الطريق إلا وقطعته وأحرقته وهي ﴿نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة﴾»[2].

يصف جلال الدين الرومي جيداً الجذب الذي تمارسه نار التصوف بقوله: «مثل العقل كالفراشة التائهة في الظلمة والمحبوب كالشمعة المضيئة. فإن ألقت الفراشة نفسها في اللهب، فستحترق وتتلاشى. ولكن ليس لها تحمل البعد عن اللهب حتى لو احترقت فيه وأفناها ذلك».

إنها نار الجنون، وهو جنون مطلوب في الواقع، لتجنب الوقوع في فخ العقل الجَمْعيّ:

هكذا قالوا ولذا مالوا ولقد غالوا في ذكر اللَّه
حتى قد ظنَّا من ليس منَّا أنَّا جُننا بذكر اللَّه
هنيئاً لنا ثم بُشرانا إن كان لنا حُمقٌ في اللَّه[3]

ذلك هو جنون الحب، الحب الذي ينسينا كافة الأعراف الاجتماعية وكل كرامة شخصية:

صحتُ بالغرام بين الملا بُحتُ
قلت يا كرام إن المحبوبَ صُبْتُ

---

(١) نفسه، ص٤٤.

(٢) الشيخ علاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، طبعة مستغانم، ص١٠٣.
سورة الهمزة، الآيتان ٦-٧.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٩٣.

الناس نيام لا من يقول شفتُ[1]

وبالأخص قول الشيخ علاوي:

لقد تهتكتُ والتهتكُ شيمتي
إنَّ تهتك الحب أجمل حُلَّة
خلعتُ عِذاري لا أبالي بعاذل
مزقتُ ثوب الوقار من فرط نشوتي[2]

وفي شرحه على الحكم الغوثية لأبي مدين، يورد الشيخ العلاوي هذه الأبيات وينسبها لأبي الحسن الشاذلي (توفي عام ١٢٥٨)[3]:

ومنا من يكون مجنونا فيها
سليب العقل يُرْمَى بالحجارا
ومنا من يكن عريانا فيها
يغيب عن البرودة والحرارا[4]

وكان الشيخ أبو مدين كثيراً ما يستخدم هذا البحر:

تَسَمَّيتُ بِالْمَجْنُونِ مِنْ أَلَمِ الْهَوى
وَصَارَتْ بِيَ الأَمْثَالُ فِي الْحَيِ تُضْرَبُ

أو:

قالوا جُننت بمن تهوى فقلت لهم
ما لذة العيش إلا للمجانين[5]

---

(١) نفسه، ص٢٦.

(٢) نفسه، ص٢٧.

(٣) هو شيخ الطريقة الشاذلية وقد سميت على اسمه.

(٤) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، طبعة مستغانم، ص٣٠٤.

(٥) الديوان، القصيدة رقم ٥ و٩.

هذا «الجنون» ينشأ لدى العاشق من فقدانه لنقاط العلام المألوفة لديه عندما يذوق حلاوة وصل المحبوب أو المحبوبة ويتماهى فيه أو فيها، فقد كان الشيخ بوزيدي يقول: «أنا العاشق المعشوق»[1].

وبعد أن يفقد التمييز في هويته الذاتية، يدخل العاشق تجربة غياب وعيه الشخصي فيما يسمى «الفناء»، تلك الحالة المعروفة جيداً عند المتصوفة:

حالي بها قد زانْ	إلا أمراً مني
لم ندر يا خلان	عينَها من عيني
إن كنتم في أيقان	عرّفوني مني
هل أنا ذاك الشان	أم الشأنُ أني[2]

أو:

فيا ليت شعري ما الحبيب الذي نرى
فهل طلبتُ غيري أم نفسي مطلوبتي
فإن كنت ذاك أنا بل حِبِّي أردته
فمطلوبي من نفسي وإلي غايتي
وهل هذا ممكنٌ في نفسي كائنٌ
مطلوبٌ وطالبٌ في نفس واحدة
فهذا عشق المعشوق في العشق حيرةٌ
وكان حبُّ الحبيب يُرى من زلة[3]

---

(١) الديوان، ص١٢٤.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص٣٧.

(٣) نفسه، ص٢٩-٣٠.

في شرحه على الحكم الغوثية لأبي مدين، يدمج الشيخ العلاوي تجربته الخاصة إذ يقول:

«اختلط له المحب بالمحبوب حتى صار لا يدري نفسه هل هو حبيب أم محبوب، أم طالب أم مطلوب، حيَّرَه الغرام وأسكره المدام»(١).

هذا السعي السامي عن الهوية، كثيراً ما يتقصد الشيخُ تحريض تلاميذه عليه، لكي يكسر لديهم وَهْمَ الثنائية:

أتطلب ليلى وهي فيك تجلت
وتحسبها غيرا وغيرَك ليست(٢)

ثم، من التعبير المجازي إلى التحول.. يجد المريد نفسه قد تحول حقيقة إلى «المحبوب» أو المحبوبة:

نطقتْ بصوتها وغيَّبتني فيها
سقتني بحبها فيها غيبةُ الوجد
ظهرت بحسنها ومزقتْ سترها
عمَّتني بنورها ولم يبق لي وجود(٣)

ابن عربي يشرح اضطراب هذه التجربة وفق نظريته في وحدة الوجود. فالله لا يحب في المحصلة إلا نَفْسَه، في مرآة خلقه المحبوبة، إذ ليس إلا هو حقيقة: «فحُبُّ العالم بعضه بعضاً هو من حب الله نفسه، فإن الحب صفة الموجود، وما في الوجود إلا الله [...] ولا موجود إلا

---

(١) الشيخ علاوي، Sagesse، مصدر سابق، ص٣٠٢.

(٢) من أبيات الشيخ محمد الحرّاق (توفي سنة ١٨٤٥).

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٣٥-١٣٦.

الله، فالأثر عين الصفة، والصفة ليست مغايرة للموصوف في حال اتصافه بها، بل هي عين الموصوف، فلا محب ولا محبوب إلا الله عز وجل، فما في الوجود إلا الحضرة الإلهية»[1].

لا بد إذن للمحب/ المخلوق أن يذوق الموت ليصل إلى محبوبه/ الخالق:

شرَّبتني كيزان	أخذتني مني
أدخلتني الديوان[2]	نطقَتْ عن لَسَنِي
دفنتني في الحان[3]	لبَّستني كفني[4]...

ولكن، إن كان من قدر المحب الآن أن يكون «مقتولاً»، وأن تموت «أناه» وضميره الإنساني الاعتيادي (الدنيوي)[5]، وإن كان «المحب اللحوحي دمه في الهوى يباح»[6]، فإن قدره المستقبلي هو أن يُبعث من جديد في المحبوب:

أدهشتني تيهتني	حيرتني في بهاها
أخذت قوسي ووزني	لكي تتَّبغ غِناها
فإذا ما كان مني	غيرَ أن سجدتُ لها
أخذتني ملكتني	غيبتني في معناها

---

(١) الفتوحات المكية، ٢، ص١١٤.

(٢) الديوان، هو «تجمع الأولياء الباطنية» الذي يدير العالم بكل مهارة.

(٣) الحان أو الحانة في الشعر الصوفي تعبر عن المكان الذي يجتمع فيه المتصوفة لذكر الله.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص٣٦-٣٧.

(٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، الفصل ١٧٨، في معرفة مقام المحبة، مصدر سابق، ص٢٠١.

(٦) الشيخ علاوي، الديوان، ص٦٢.

حتى ظننتها أني وكانت روحي فداها
بدَّلتني طوَّرتني وَسَمَتْني بسماها
جَمَعَتني فرَّدتني لقَّبتني بكناها
قتلتني مزَّقتني خضَّبتني بدماها
بعد قتلي بعثتني ضاء نجمي في سماها[1]

بعد أن يتجرد المحب من أناه تجرداً تاماً **ويَتَخَلّى** عن صفاته، يدخل مقام **التَّحَلِّي**[2]. يقول ابن عربي: «والحب الروحاني وسط بين الحب الإلهي والطبيعي. فيما هو إلهي يبقى عينه وبما هو طبيعي يتغير الحال عليه ولا يفنيه، فالفناء أبداً من جهة الحب الطبيعي وبقاء العين من جهة الحب الإلهي»[3].

الخمر:

على نفسهِ فليبكِ منْ ضاعَ عمرهُ وليسَ لهُ فيها نصيبٌ ولا سهمُ[4]

ابن الفارض

الاحتفاء بالميثاق الأول:

الخمر حاملٌ رمزي جوهري آخر يستخدمه شيوخنا الثلاثة. وإن كانت الخمرة قد غابت تماماً عن شعر ابن عربي، فإن ابن الفارض قد عَنْوَنَ بها قصيدته الخمرية المشهورة. لكن شيوخنا إنما استقوا خمرياتهم من شعر أبي مدين الغوث أكثر منه من شعر ابن الفارض.

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٣١.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص١٣. وهو يستعيد هنا «ثنائية تضادٍ» معروفة جداً في الصوفية.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢، ص٣٤٧.

(٤) البيت الأخير من الخمرية.

من المؤكد أن المتصوفة قد اشتغلوا، في أشعارهم، بوصف الخمر وبمفرداتها الملازمة لها أقل من اشتغالهم بالحب، لكنهم استخدموا مصطلحات مغرقة في الرمزية فهي تحتاج إلى تأويل حقيقي.

في المقام الأول، ماذا تعني الخمر بالنسبة للمتصوف؟ فلنتجنب أي لَبْسٍ منذ البداية لأن الأمر لا يتعلق بأي حال من الأحوال بخمر هذه الدنيا أي الخمر التي حرَّمها الله تعالى، فخمرتهم:

خمرنا خمر مباح يا فتى
ولكنه ليس بالمباح
لا يذوقه إلا من قد فنى
عن الكون وعن كل الأشباح[1]

فما أحلى شرب القوم نُخبِز بطعمه
فلست أعني خمراً ولست أعني عسلا[2]

وعلى العكس من الخمر المادية، خمر المتصوفة لا تضر بالصحة أو بنفسية الإنسان:

فهذا خمر عتيق عزَّ في شَربه
فلستَ ترى همزاً ولست تخشى غولا
وليس فيه حرٌّ ولا هو بارد
وليس في نزفٌ بالمعنى نعني فَشْلا[3]

---

(١) الشيخ عدة، الديوان، ص٥٨.
(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص١٢.
(٣) نفسه، الديوان، ص١٣.

وهنا إشارات جلية لما ورد في القرآن الكريم من وصف لحال أهل الجنة:

﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِن مَعِينٍ، بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ، لاَ فِيهَا غَوْلٌ وَلاَ هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾[1].

أو:

﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ، بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾[2].

فإن كانت الخمر تساعد المتصوفة في الوصول إلى حالات أهل الجنة، فلأنها تذكرهم بقوة بالسُّكر الذي اعترى النفس الإنسانية عندما عرفت حب الله في عالم ما قبل الوجود. المرجع الديني لهذا الاستذكار هو آية «العهد الأولي» في القرآن عندما أخذ رب العالمين العهد من بني آدم (سورة الأعراف، ١٧٢) قبل أن يهبط هذا الأخير إلى الدنيا.

إذن، فالاحتفال بالخمر الأولية فرصةٌ لأن نعيش من جديد «الأزل» الإلهي. وهو سعادة مكثفة تجتاح الإنسان وتأخذه في دوامة من السُّكر. نورد هنا هذه الحكاية عن ابن الفارض التي تقول: «كان الشيخ ماشياً في السوق بالقاهرة، فمرَّ على جماعة يضربون بالناقوس ويغنون. فلما سمعهم صرخ صرخة عظيمة ورقص رقصاً كثيراً في وسط السوق، ورقصت جماعة كثيرة من المارّين. وتواجد الناس إلى أن سقط أكثرهم إلى الأرض. ثم خلع الشيخ ثيابه ورمى بها إليهم وحُمِل بين الناس إلى الجامع الأزهر وهو عريان مكشوف الرأس وفي وسطه لباسه. هذه

---

(١) سورة الصافات، الآيات ٤٥-٤٧.

(٢) سورة الواقعة، الآيات ١٧-١٩.

التصرفات بالنسبة لمعاصريه قد تبدو غريبة، بل محرضة حتى. مع أنها ليست نادرة عند المتصوفة، ولم تنتقص من الاحترام الذي كان يكنه الناس لابن الفارض»[1]. لا يسعنا هنا إلا أن نذكر جلال الدين الرومي الذي شاعت رقصته الدائرية واشتهر بها أتباعه وصاروا يعرفون بالمولوية (السماع). وكان السُكر لدى مولانا الرومي تعبيراً عفوياً عن حال النشوة: «ذات يوم، كان مولانا الرومي يمر في سوق الصاغة. فوصل إلى أذنيه المباركتين صوت النقر ونغمة طَرقِهم على المعدن. فأصابته من ذلك سعادة وأخذه الوجد وبدأ مولانا بالدوران [...] من صلاة الفجر حتى صلاة الظهر».[2]

ونقرأ للشيخ علاوي هذه الصورة المبتكرة عن حركة الدوران الأصلية:

نعم نقطةٌ مالت من رقّ زجاجة
خَمَرَت عقول الخلق جالت بهم جَولا[3]

وهنا أيضاً، ألا يبرر ما نقرأه في القرآن من تصويرات لحال أهل الجنة ما نقرأه عند شيوخنا من استخدام جريء للصور الرمزية؟

﴿يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ، خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾[4].

---

(١) جان إيف لوبيتال، مقدمة ترجمة قصائد ابن الفارض، Poèmes mystiques، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ٢٠٠١، ص١٣.

(٢) الرواية كما وردت عند Leili Anvar, Rûmî، باريس، منشورات Entrelacs، ٢٠٠٤، ص١١٠.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص١٣.

(٤) سورة المطففين، الآية ٢٥-٢٦.

ولعل أشهر بيت في الأدب الصوفي في إبرازه تلك الجائزة العُلوية المُسكرة، هو بلا شك البيت الذي افتتح به ابن الفارض خمريته:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وقد استقى أبو مدين، بطبيعة الحال، من هذه الرمزية، قوله:

قد سقاني ساقي المُدامْ حفنه

قبل كون الزمانْ[1]

الشيخ بوزيدي يصف حال ابن آدم وسكره في مرحلة ما قبل الخلق، بتعابير قوية:

خمرتي تُرى للأعيان

كمشكاة فيها مصباح[2]

عُتِّقت في أصل الدِّنان

قبل آدم سرها باح

ها هي بدت على الكيزان

يا عاشقاً لها شذاها فاح

كانت قبل كون الأكوان

خمرَه مجرده عن الأقداح[3]

---

(١) القصيدة رقم ٢٧.

(٢) في إشارة إلى الآية القرآنية في سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾. وقد تعددت التفاسير والشروحات على هذه الآية. هنا، يبدو أن الشيخ يشير إلى الصفة المخفية والباطنية للخمر المخصصة «للأعيان».

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٢٣.

ثم الشيخ علاوي:

خمرنا خمر عتيق
كان من قبل آدم
أَسْكَرَنا يا صديقي
من زمانٍ تقدم[1]

لقد كُتب مصير البشر ورفعت الصحف:

خَمَرَهُمْ كأسُ الحب قبل وجودهم
فهذا به جدٌ وذاك يهوى هزلا[2]

مصطلحات الخمريات:

كيف استخدم شيوخنا في «الديوان» المصطلحات ذات العلاقة بأدب الخمريات؟

غالباً ما تدل الخَمْر والخَمْرَة والخُمَيرَة على «الجوهر» أو «الحقيقة» الإلهية التي بذكرها تسكر الأرواح:

الخمرة العتيقة
المعنى الرقيقة
نفس الحقيقة
تبدو لك من القليب[3]

يمثل الساقي عند المتصوفة، عموماً، الله عز وجل. لكنه عند شيوخنا

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٢٠.
(٢) نفسه، ص١٣.
(٣) نفسه، ص٥٤.

الثلاثة أمر متغير؛ فهم تارة يدلون به على الله وتارة على الرسول وأخرى على شيخهم في الطريقة.

وإنما نفهم ذلك من السياق، فالشيخ البوزيدي يتكلم هنا مثلاً عن الله جل وعلا:

ساقي الخَمْرَة سقاني
يا ساقيها مهلاً راحاً بِراح[1]

وكذلك هنا عند الشيخ علاوي:

يا له من مشروب
ساقيه به نادى [...]
من الرحيق ذاقوا
والساقي به سقى[2]

أحياناً، يطلق على الساقي الإلهي اسم الخمار:

أنا من عشقي ناداني الخَمَّار
بنداء خفي[3]

لكن السائد أن يعبِّر شيوخنا بالساقي عن الرسول الكريم، مثل قول البوزيدي:

لا إله إلا الله وحده
محمدٌ سَقِي كأس المدام[4]

أو الشيخ علاوي عندما كتب:

---

(١) الديوان، ص١٢٣.

(٢) الديوان، ص٦٠.

(٣) نفسه، ص٥٦.

(٤) الديوان، ص١٢٢.

سـاقـي الـمُـدام فـي حـضـرة الـقُـدْس
طَـهَ الإمـام عـن الـمُـدام يـنـسـي[1]

في سياقات أخرى، يكون الشيوخ أنفسهم، كل على حدة في قصائده، هم السقاة؛ أي أنهم هم من يقدمون الخمرة الإلهية إلى مريديهم والعالم. حتى أن الشيخ البوزيدي يدمج هذه الصفة في هويته:

أنـا هـو الـخـمَّـار سـاقـي الأبـرار
كـؤوس الأسـرار نـور الـجـلالا[2]

أو هذا البيت:

أذِنّـي بـالـتـربـيـة لـرجـال الـصـوفـيـة
نـسـقـي الـنـاس الـكُـلّـيـا بـلا حـدود وعـدد[3]

عند الشيخ علاوي، تأخذ صفة الساقي منحىً أكثر سلطوية، إذ تصاحبها وظيفة خاصة جداً، سنتكلم عنها لاحقاً:

فـأنـا الـسـاقـي الـمـجـدد
حـامـي الـحـمـى والـوفـود[4]

ويؤكد الشيخ تقلده لذلك المنصب في فقرة أخرى:

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، قصيدة دمعي بِهطال، ص٨٤. طه من أسماء الرسول صلى الله عليه وسلم ومما يروق للشيخ أن يناديه به. والسبب بدون شك أن الله يخاطب رسوله في السورة التي تحمل العنوان نفسه بشيء من الحميمية: ﴿طَه، مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى، إلاَّ تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾. وكثيراً ما يرد هذا الاسم في الشعر المغاربي الشعبي المعروف باسم «المَلْحُون».

(٢) الديوان، قصيدة وقفت بالباب، ص١١٨.

(٣) الديوان، ص١٣٣.

(٤) الديوان، ص٤٠.

وقلدني سيف العزم والصدق والتقى
ومنحني خمراً فيا له من خمرِ
خمرةٌ يحتاج الكل طُرًا لشربها
كما يحتاج السكران لمزيد من السُّكر
فصرت لها ساقٍ وكنت عاصرها
وهل لها من ساقٍ سواي في ذا العصر[١]

الشيخ عَدَّة، من جانبه، يؤكد أنه هو من يَسقي الخمر للمريدين:

أنا الساقي المبين لخمرة العارفين
أنا صاحب التلقين لاسم الله المفرد[٢]

أما الكأس، فكناية عن الإنسانية عموماً؛ وفي الأغلب عن الإنسان الكامل باعتباره وعاء الأنوار القدسية وأسرارها[٣]. هنا أيضاً الصورة صورة قرآنية، كما في هذه الآية مثلاً:

﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلا﴾[٤].

في المحصلة، استعمل شيوخنا كلمات الخمر والساقي والكأس (وإن كانوا لم يستخدموا بعض المصطلحات الأخرى مثل الكرمة) للدلالة على حقيقة واحدة أو بالأحرى على «الحقيقة» الوحيدة نفسها، في تجربة يتماهى الصوفي نفسه فيها مع الله ويتحد. وقد قال الشيخ أبو يزيد البِسطامي (توفي عام ٨٧٥): «أنا الشارب والشراب والساقي لأن الكل

---

(١) الشيخ علاوي، قصيدة أحبتي إن كنتم، الديوان، ص٥٠.
(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص٢٤.
(٣) الشيخ علاوي، معراج السالكين، ص١٥: «فالمراد بالكأس هو البشرية الحاملة سر الألوهية».
(٤) سورة الإنسان، الآية ١٧.

واحد في عالم التوحيد»[1]. وفي تعليقه على هذا الكلام، يقول إيميل درمنغهام إن «خمر الاتحاد يلغي كل تعددية ظاهرة، ويدمر الأنا ويستوعب الكل في الوحدة»[2].

وإليكم ما يراه الشيخ علاوي في تجربته:

كأسه من جنسه يساعد في شربه
وهل كأسه يكفي دونه؟ قلت: بلى
عجبت لهذا الكأس يسقي بنفسه
يطوف على العشاق هذا فيه خَصلا[3]

أي أن الإنسان الكامل الذي يصل تلك الدرجة من الروحانية (فيصبح هو «الكأس»)، يصبح وَلِيَّ الصفاتِ الإلهية، إن صحَّ التعبير. فبوسع تلك الكأس، من الآن فصاعداً، نَشْرُ السُّكر الإلهي على مستواها الذي هي فيه. ويضيف الشيخ علاوي متحدثاً عن شهوده مرة أخرى:

أَبْهَتَني واللّٰه في القرب بعد فهم الكلام
لم ندر من أين كان شربي حيَّرني الغرام
قد كان شربي من باطن قلبي أنا نفسُ المدام[4]

---

(١) وصف أبو يزيد البِسطامي كيف فني عن أنانيته وبقي الله فقال: «خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد؛ لأن الكل واحد في عالم التوحيد»، المترجم. عن موسوعة الصوفية، الحسيني معدى، كنوز للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص٣٤٣.

(٢) L’Éloge du vin. Al Khamriya، باريس، منشورات فيغا، ١٩٨٠، ص١٢٢.

(٣) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص١٢.

(٤) الشيخ علاوي، قصيدة عرَّفني محبوبي، الديوان، ص٥٧.

السُّكر طريقٌ للوصول:

إن كان الدخول في حالة السُّكر والجذب يتم دون سابق علم من الشيوخ، إلا أن هؤلاء يحضِّرون مريديهم لخوض تلك التجربة؛ فجلسات الذِّكر الجماعية إنما تعمل لهذا الهدف، كما يشرح ذلك الشيخ علاوي في هذين المقطعين:

أهـل الـهـوى الـعـارفـيـن بـالـلَّـه

لـهـم نـشـوى[1] فـي ذكـر الـلَّـه

فـنُـوا الـسِّـوى وقـد غـابـوا فـي الـلَّـه

مَـن ذا يـقـوى فـي قـرب الـلَّـه[2]

يـا رجـالاً غـابـوا فـي حـضـرة الـلَّـه

كـالـثُّـلَـيـجَ[3] ذابـوا والـلَّـه والـلَّـه

تـراهـم حُـيـارى فـي شـهـود الـلَّـه

تـراهـم سـكـارى والـلَّـه والـلَّـه

تـراهـم نَـشـاوى عـنـد ذكـر الـلَّـه

عـلـيـهـم طَـلاوة مـن حـضـرة الـلَّـه[4]

---

(١) النشوة هي بداية السُّكر.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة أهل الهوى، الديوان، ص١٠٦.

(٣) يستخدم المتصوفة الثلج للرمز إلى تجسم الاحتمالات الإلهية في العالم الظاهر. وعندما تذيب شمس «الحضور» ذلك الثلج، لا يبقى إلا ما كان كائناً أبداً: ماء «الجوهر» الإلهي الأولي غير المقيد.

(٤) الشيخ علاوي، قصيدة يا رجال غابوا، الديوان، ص٥١.

يبدأ المشاركون في جلسات الذكر جالسين، وعندما تبلغ الحالة الروحانية ذروة قوتها، يقف الجميع لينغمسوا في ذكرهم وهم وقوف[1]:

صَفَتِ النظرة طابت الحضرة — جاءت البشرى لأهل اللّه
قاموا سكارى لذي البشارة — جعلوا عِمارة شكراً لله[2]

وفي خضم السُّكر الذي تولده جلسات الذكر واللهوج بأسماء الله الحسنى، يبقى الهدف هو الوصول إلى «التوحيد»:

عليك يا مريدْ بخمرةِ التوحيد
وإن تبغِ المزيد فالغيرُ عنك انساه
فاذكر الاسم الأعظم[3] واطوِ الكون تغنم
وخُض بحر القِدم فذاك بحر اللّه[4]

المعرفة الصوفية، أو العرفان، شراب قوي يستوجب من المريد أن يكون متمالكاً لنفسه في هكذا مقامات؛ ففي المحصلة، الاعتدال هو صاحب الكلمة العليا على السُّكر عند من قد حصل لديه العرفان المتحقِّق مثل الشيخ علاوي:

سقوني وقالوا لا تُغَنِّ ولو سَقَوا — جبالَ حُنين ما سقوني لَغَنَّتِ[5]
سقوني بكأس مَن لو أهدي سناه — إلى الجبال منه نصيبٌ لَدُكَّتِ[6]

---

(١) انظر فيما يلي، العِمارة.
(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص٩٣.
(٣) المقصود هنا «اسم الذات» واسم الجلالة «الله».
(٤) الشيخ علاوي، قصيدة أيا مريد، الديوان، ص٧٢.
(٥) ينسب هذا البيت الأول للحلاج، وفق طبعة تونس، ص٣٧.
(٦) الشيخ علاوي، قصيدة سقوني وقالوا، الديوان، ص٤٣.

الفصل الرابع
الوراثة الصوفية وتنصيب الشيخ

الرسول في الشعر الصوفي

مدح الرسول: الخصوصية والمناجاة:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ الأحزاب، الآية ٢١.

المديح من الأغراض الأساسية في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي. وبعد قيام الخلافة الإسلامية وانتشار الإمارات وقصور الخلفاء، اتجه الشعراء إلى مدح حكام هذا العالم مقابل حفنة من الدنانير وبكثير من التملق والنفاق. أما مديح الرسول، فليس له أن يكون محور بيع وشراء، ولذلك تطور «بعيداً عن قصور الخلفاء»[١]. وهو ما يمكن تفسيره كذلك بغياب الروحانية عن الشعراء «الرسميين». وعليه، لم يجد مدح الرسول «من يقوم به حقيقةً سوى المتصوفة، إذ كان حب الرسول دافعهم الوحيد لذلك ومصدر إلهامهم الوحيد»[٢]. ويرى بعضهم أن هذا

(١) Éloges du Prophète. Anthologie de poésie religieuse، قصائد مختارة ترجمها من العربية إدريس دي فو، باريس، سندباد، ٢٠١١، ص١١.

(٢) نفسه، ص١٩.

الإجلال يجعل من المتصوفة أهل السنة الحقيقيين، فهم الجماعة التي تتبع سنة الرسول ظاهراً وباطناً.

الواقع أنه بوسعنا أن نسجل للصوفية حبهم العظيم والمتّقد للرسول ونعترف لهم بذلك، وقد كانوا هم الأصل في الاحتفال «بمولده» في القرن الثاني عشر. وإن القصائد التي لا تحصى والأناشيد التي نظموها في حب «المصطفى» هي ما حَدَّدَ النوع الأدبي الذي عرف باسم «المديح النبوي». وبإعلانهم حبهم ذاك، وبالحنين الجارف الذي يحدوه الأمل بلقاء الحبيب، كانوا يعبرون عن قربهم منه في هذه الدنيا أو في الحياة الآخرة. وهم يحتفظون بحيز فضفاض، كما مر معنا، فيما يتعلق بهوية «الحبيب» في شعرهم إذ قد يكون المعني هو الله أو الرسول. بل إن الرسول، من ناحية أخرى، قد يوصف أنه «يجذب» إليه السالك في الطريق، وهو أمر محصور، أساساً، بالذات الإلهية وامتياز حكر عليها:

إن ذكــرتُ طــه نــخــشــى عــقــلــي يــغــيــب
مــجــذوبْ فــيــه حــقَّ الــجــذبَــه[1]

قبل الحديث عن أساليب مدح الرسول عند شيوخنا الثلاثة لا بد من التذكير أن الشيوخ في كل زمان ومكان ووفقاً للعقيدة الصوفية، ليسوا سوى ممثلين عن الرسول، وهم وكلاء «البركة» المحمدية أو السيل الروحاني الممتد من حضرته، ومهمتهم هي نشر بركة الرسول هذه بين مريديهم وفي العالم. فالشيخ الحقيقي في الصوفية إذن هو الرسول صلى الله عليه وسلم دون أدنى مجال للشك.

معظم الأولياء أو الشيوخ لديهم علاقة دقيقة وخفية مع الرسول فهو

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٩٢.

الذي ينقل إليهم التعاليم المختلفة ويعلن تنصيبهم. والطريقة الأكثر «شيوعاً» لهذا الاتصال هي رؤية الرسول في «المنام»، ولكن يحدث أن يرى السالك الرسول كتلة روحية كاملة وهو في حال اليقظة.

وقد رأى الشيخ علاوي، قبل وفاة شيخه البوزيدي بزمن قليل، الرسولَ في المنام يُخْطِرُهُ أنه سيخلُف «السلطان» أي قطب الأولياء. وبعد أن تيقن من دعم الرسول له في هذه المهمة الثقيلة، قَبِلَ الشيخُ الأمر[1]. لاحقاً، عندما كانت الطريقة العلاوية في بداياتها وأتباعها قلة، أخبر الرسولُ الشيخَ علاوي أنها ستتمدد سريعاً وستنتشر:

بشرني بدر البدور[2] بالنصر مع الظهور
مُحبنا في سرور محفوفاً بلطف الله[3]

فالألفة التي تنعقد بين الطرفين ألفةٌ خاصةٌ يفصح عنها الولي تارة وتارة يخفيها، تظهر في هذه القصيدة الطويلة التي يصف فيها الشيخ علاوي رغبته الملحة في رؤية الرسول، وهي باللهجة المحكية:

يا سيدي أحمد يا محمد صلى الله عليك
يا من بك القلب تأيَّد وتربى عليك
لا تحرمني يا محمد من سَنا وجهك
تراني مقروح الثَّمَد لا زَلْتُ نراعيك
والمحلْ[4] لا زال مُوَجَّدْ يَترجَّى في مُجيك
كنتُ نَظَنْ تَجي وتعاود فإذا ما بك [...]

---

(١) عدة بن تونس، الروضة السنية، مصدر سابق، ص١٦٦.

(٢) بدر البدور؛ من أسماء الرسول صلى الله عليه وسلم، ويطلق عليه عموماً «البدر» بمعنى الإنسان الذي حقق الكمال.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص١٨.

(٤) إشارة إلى قلب الشيخ بمعنى الوعاء المتحقق العارف.

والـلَّـه مـا زلـت نُـرَدَّد فـي الـصـلاة عـلـيـك

ولـو نَـبْـقَـى إلـى الأبـد مـا نـسـمَـحْ شـي فـيـك

لـعـلـي بـذاك نـشـاهـدْ ضـيـاء وجـهـكْ

الـعـلاوي حـاشـا يَـرْتَـدْ عـن الـرغـبـة فـيـك

هنا تنتهي القصيدة في روايتها الأولى. ثم يرى الشيخ علاوي الرسولَ في المنام، ويُصِرُّ عليه أحد تلامذته أن يدرج تلك الرؤيا في القصيدة. وهذا مثال على مدى تأثير بيئة الشيوخ على إلهاماتهم وكتاباتهم، وبخاصة وجود تلامذتهم حواليهم. فتستمر القصيدة كالتالي:

هـذا ظـنـي يـا مـحـمـد والـكـمـال عَـلـيـكْ

بعد المديح بْقِيت نْراصَدْ في النوم نْراعيك[1]

حـتـى رأيـتـك يـا سـيـد احْـمَـدْ الله يـجـازيـك

غـيـر أنـك بـاقـي شـارد خـايـف لا نـوذيـك[2]

وإليكم هذه الأبيات الإضافية التي تحكي علاقة الحب مع الرسول، حيث تم اللقاء ولو للحظة:

يـــا ســـاقـــي الـــخـــمـــرة روحـــي فـــداك

عـــامـــل بـــلا أجـــرة قـــصـــدي نـــراك[3]

(١) نراعيك؛ عامية جزائرية أي «أراك». المترجم.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة يا سيد أحمد، الديوان، ص٨٧-٨٨.

(٣) الشيخ لا يسعى إلى أي أجر من العالم الظاهر. ولا يصبو من سلوكه إلا إلى الاندماج في حضرة رسول الله. وهناك في هذا السياق حديث قدسي بخصوص الصيام: «قَالَ اللَّهُ: كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ إلا الصِّيَامَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ». فجزاء من يتجه نحو الحقائق الروحية هو حصراً وصوله إلى الحضرة الإلهية أو المحمدية.

إنـي رهـيـن أمـرك يـا ذا الـحـبـيـب

والـيـد بـيـدك[1] أنـت الـرقـيـب

نـطـقـتُ عـن لَـسْـنَـكْ بـكـل غـيـب

فـإن قـلـتُ جـهـراً إنـي أراك

نـعـم ولا فـخـرَة حُـزتُ رضـاك[2]

لقد بلغت العلاقة بين الرسول والشيخ من الحميمية ما دفع هذا الأخير أن يخاطب حضرة الرسول بكلام أثار استنكار علماء الجزائر وقتها:

إن مُـتُّ بـالـشـوق مـنـكـد

مـا عـذر يـنـجـيـك

إن تـبـق فـي هـجـري زائـد

لـلـمـولـى نـدعـيـك

مـن هـو بـالـمـلـك مـوحـد

يـنـظـر فـي أمـريـك

عـبـس[3] بـالـقـول تـسـاعـد

مـا نـرجـوه فـيـك

---

(١) إشارة إلى سورة الفتح، الآية ١٠: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. عموماً ما يقرأ الشيخ هذه الآية عندما يأخذ مريداً في طريقته.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة يا ساقي الخمرة، الديوان، ص٥٨.

(٣) إشارة إلى سورة عبس: بينما النبي صلى الله عليه وسلّم يدعو قوماً من كبار المشركين، قدِم عبد الله بن مكتوم، وهو رجل أعمى وطلب منه أن يعلّمه أمور الدين، وقد صد عنه النبي صلى الله عليه وسلّم مراراً وتكراراً، وعبد الله بن مكتوم يكرر طلبه من غير علمٍ منه أن النبي مشغولٌ في دعوة المشركين مهتماً بهم طمعاً في إسلامهم وهدايتهم. ثم مع إصرار عبد الله بن مكتوم عبس النبي صلى الله عليه وسلّم وتضايق. فنزل عتاب من الله عز وجل استشهد به الشيخ علاوي.

ويشرح الشيخ قصة الأبيات بقوله: «لكل شيء سبب وسبب تلك الأبيات أني كنت ذات يوم في اشتياق عظيم للنبي صلى الله عليه وسلم وفي حالة غير ما تشاهد الآن. فأخذتني سَنَةٌ، فرأيت كأني أخاطب النبي صلى الله عليه وسلم بتلك الأبيات وهو في تدلل وترفع عني وأنا في احتقار وتذلل. فلما انتبهت رسمتها في كنشي»[1]. ومع ذلك، فقد حذفت هذه الأبيات من كل الطبعات التي تلت الطبعة الأولى، أي طبعة تونس، ١٩٢٠. ونجد في هذه الطبعة تعليقاً مقتضباً للشيخ يقول فيه: «أَلْسُنُ المحبينَ أَعْجَمِيَّة»[2].

كذلك الشيخ عَدَّة بن تونس، الذي تحمل رهق خلافة الشيخ علاوي وكان بالتالي عرضة للكثير من الانتقاد من مشايخ الشريعة، قد اشتكى، في مناسبات أخرى ما يقاسيه للرسول:

ألا يــا رســول الله أثــقــل كــاهــلــي

ما قمت به حتماً والقطب في مَجمعي[3]

ألا يــا رســول الله غِــثــنــا بــهــمــةٍ

تــقــيــنــي مــا هــمَّــنــي وإنْ عــزَّ مــنــجــعــي

أنــا الــضــعــيــف مــالــي ســواك يــنــتــصــر

ولــولاك مــا كــنــت ولا كــان مَــشــرعــي [...]

---

(١) ورد في كتاب الشهائد والفتاوي فيما صحَّ لدى العلماء من أمر الشيخ العلوي لمؤلفه محمد الحسني التونسي، تونس، ١٩٥٢، ص٥٦.

(٢) التعليق ٢ في طبعة تونس، ص٧٤. والقصيدة عنوانها يا سيدي أحمد يا محمد (الديوان، ص٨٧).

(٣) بمعنى أن الجمع الذي هو فيه مباركٌ، وهي طريقة غير مباشرة للتأكيد على أن الشيخ عدة هو القطب.

وصلِّ على الهادي النبي محمد
صلاةً لها فتحٌ[1] قريبٌ بمطلعي
صلاة بها تحلو الحياة المريرةُ
ويجلى بها قلبي بأبركِ موقعي[2]

ومما لا شك فيه أن حنين الشيخ علاوي إلى حضرة الرسول ورغبته في لقائه، تأتي لتتوج قصيدته التالية:

دمعي مهطال
من عيني مضاها
يا برد الأصال
سلم على طها
سلم عليه
يا نسيم القُرب
واذكر إليه لوعتي وحبي
مُوَلَّغ به وليس في كسبي
صبرٌ محال عن حضرة البها
يا برد الأصال سلم على طَهَا
نور الحبيب يا عاشقين يَسْلُبْ
منه لبيبْ إذا يراه يَجْذَبْ

(١) إشارة إلى سورة الصف، الآية ١٣: ﴿وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص٣٧.

أمرٌ عجيبٌ يدريه من يقرُبُ

عند الوصال ذي المعنى يراها

يا برد الأصال سلم على طها[1] [...]

الحقيقة المحمدية:

ليس الهدف من قصائد المديح النبوي والأناشيد التي تتخلل حضرات الصوفية أو التي تجري بخاصة احتفالاً بالمولد النبوي الشريف، تعبدياً فقط؛ بل لها دعوة أخرى جوهرية هي إتاحة الفرصة للمشاركين في أن يخرجوا من ضميرهم النفساني للارتقاء نحو الحضرة المحمدية. والأمر سواء بالنسبة إلى جلسات «الصلاة على النبي». وهي ذات أشكال عديدة وتكون بقدر جملة أو أكثر، يكررها المجتمعون بعدد حبات المسبحة عادة. قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه﴾. بل إن سيدنا محمد بنفسه قد أشار إلى فضيلة الصلاة عليه وثوابها. وفي كتابه دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبيّ المختار، يحث الشيخُ علاوي المريدَ الساعي في الطريقة على الاشتغال بهذه الصلوات مقيماً رابطاً ضمنياً بين معراج الرسول ومعراج المريد الذي يلهج لسانه بالصلاة.

فتظهر، من وراء شخصية محمد الإنسان الذي من لحم ودم والشخصية التاريخية، الحقيقةُ الغيبيةُ والكونيةُ لمحمدِ الرسول، أي تظهر الحقيقة المحمدية. وفي هذا المنظور، كل الأنبياء والرسل الذين بعثهم الله لبني آدم على مر العصور، هم مظاهر متقطعة لهذه «الحقيقة»، التي لا تُظهر نفسها كليةً إلا في شخص محمد. هذه العقيدة تقرر قول إن النبي صلى الله عليه وسلم هو أول الخلق. وإنما تجلى ذلك لدى أهل

(١) الشيخ علاوي، قصيدة دمعي مهطال، الديوان، ص٨٣-٨٥.

الحقيقة؛ ولهذا، من ناحية أخرى، ما يدعمه في المصادر مثلما ورد في هذه الأحاديث:

- كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ.
- أنا أول الأنبياء في الخلق وآخرهم في البعث.
- وهذا الحديث القدسي: «لولاك [يا محمد] لما خلقت الأكوان».

يرى البعض بطلان هذه الأحاديث لكن العديد من العلماء يقولون إن معناها صحيح.

وأكثر ما تتجلى هذه «الحقيقة» في «النور المحمدي». فجميع المخلوقات تدين بوجودها لانعكاس هذا النور الإلهي، والأنبياء والبشرية جمعاء إنما يستمدون نورهم منه.

في القصيدة التالية، يقول الشيخ علاوي، بمفردات ذات كثافة ميتافيزيقية عالية، إن النور المحمدي هو أصل الكون وجوهر الحياة ذاتها:

حيَّرلي بالي قطبُ الجمال
عينُ الكمال هو المرام
سر الحياة نور الصفات
حِصن النجاة دار السلام
قصدي بُغياتي خمري نشواتي
عين الذوات في ذا العالم [...]
سرُّ الحقيقة معنى الطريقة
العروة الوثيقة بلا انفصام
فرع اللاهوت نور الناسوت
في الرحموتِ له مقام[1]

(١) الشيخ علاوي، قصيدة حيرلي بالي، الديوان، ص٨٣.

للنور المحمدي، علاوة على بعده الكوني، مداخلات غيبية مباشرة بما أنه صلة الوصل بين رب العالمين والإنسان: «محمد الأولي مثل حجر الكريستال الذي يجذب إليه "النور" الإلهي، ويتشربه في قلبه ثم يعكسه على البشرية جمعاء في القرآن، وينوِّر به روح المتصوف»(١). وبالتالي، فالمتصوفة الذين ينذرون أنفسهم للخلوة والتأمل، قد يعيشون الرؤية الداخلية للنور المحمدي بشكل أو بآخر.

لقد احتفل الشيوخ الثلاثة، في عدة مواقف في قصائدهم، بهذا «النور» الذي يستقون منه إلهامهم وحياتَهم. ويحكى أن الشيخ علاوي كان يتلقى النور المحمدي على شكل حزم ضوئية ذات ألوان متعددة.

والقصيدة الأكمل، وبالتالي الأكثر إنشاداً، في هذا المجال هي من دون شك قصيدة الشيخ علاوي:

صــلــى الله عــلــيــك يــا نــور
يــا نــور كــل الــمــنــازل
يــا خــيــر مــن فــي الــمــنــازل
يــا رســول الله أنــت
أنــت الــنــور الــمــتــشــكــلْ
نــورٌ عــلــى نــورٍ جــئــتَ
بــه الــقــرآن تــنــزَّلْ
مــشــكــاةً نــوراً وزيــتــا
ضــيــاءً جــئــتَ مــعــتــدلْ(٢)

---

(١) The Mystical, G. Bowering Vision of Existence in Classical Islam، برلين - نيويورك، ١٩٨٠، ص٢٦٤.

(٢) في إشارة صريحة للآية ٣٥ من سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ. مَثَلُ نُورِهِ=

لا يــكــون الــكــون حــتــى

يــظــهــر بــك مــتــجــمِّــلْ

أنــت فــي الآثــار قــلــتَ

ذا الــكــون مــنــك تــمــثَّــلْ

مــن حــضــرة الــقــدس جــئــتَ

وأنــت فــيــهــا لــم تــزلْ

كــنــتَ قــبــل الــكــون كــنــتَ

والأبــد مــثــل الأزلْ

مــطــلــقــاً كــنــت فــصِــرتَ

بــالــقــيــود مــتــجــمِّــلْ[1]

لــيــس فــي الــوجــود الــبــتَّــه

إلا الــنــور قــلــتُ أجــلْ[2]

بــدا مــن الــغــيــب بــغــتَــه

مــن أعــلــى الــعــلا تَــنَــزَّلْ

يــا رســول الله حُــزتَ

فــضــلَ الــفــضــلِ والــفــضــائــلْ

=كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ. الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

(١) أي قيود الحياة الدنيا. والنور المحمدي ينعكس في العالم الظاهر في عدة أشكال ومواد، مثلما تنتشر الألوان الكامنة بقوة في الضوء عبر قوس قزح. ومع ذلك، فليس لذلك النور أن يتأثر بالمستويات أو المواد التي يتشظى عبرها في هذا العالم.

(٢) هذه إشارة إلى أحد أركان الإسلام: شهادة أن «لا إله إلا الله» بصيغة اسمه تعالى «النور».

يـــــا رســــول الله دُمـــــتَ

ودُمــــتُ لــــك مـــمـــتـــثِـــلْ

فـــالـــعــــلاوي يـــرجـــو حـــتـــى

يـــبـــلـــغ بـــرضـــاك الأمـــل[1]

الشيخ عَدّة وعلى عادته يلجأ إلى صور وتعابير أكثر بلاغة يختلط فيها النور المحمدي مع الخمرة الأولى:

قـد حـلا فـيـكـم غـرامـي يـا نـور الـوجـود

فـأنـت أصـل مـدامـي وأنـت الـعـنـقـود[2]

نـلـت مـنـك بـاحـترامـي كـأسـكَ الـمـنـشـود

وهـو لـدى اصـطـلامـي حـوضـكَ الـمـورود

أنـت فـي كـل مـقـامٍ ظـلُّـنـا الـمـمـدود

تـقـيـنـا فـي الانـتـقـام مـن شـر الـصـدود[3]

وللنور المحمدي وظيفة حقيقية على هذه الأرض، ففيه الشفاعة والسند:

جــمـــال الـــذات مـــحـــمـــد الـــهـــادي

نـــور الـــصـــفـــات كـــنـــزي واعـــتـــمـــادي

حـــال الـــمـــمـــات جـــعـــلـــتـــه زادي

عـــنـــد الـــسؤال[4] يـــقـــول أنـــا لـــهـــا [...]

(١) الشيخ علاوي، قصيدة صلى الله عليك يا نور، الديوان، ص٨٦.

(٢) الانتقال من صيغة المخاطب الجمع إلى مخاطب المفرد دليل على تطور في حميمية العلاقة مع الرسول.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة قد حلا فيكم غرامي، الديوان، ص٣٥-٣٦. حول موضوع الظل عند الشيخ عدة، انظر فيما يلي ص٢٥٥.

(٤) أي عند سؤال القبر.

يشفع تحقيق فيمن كان مني
على الطريق هكذا في ظني[1]

ولا يسع أكثر الناس عرفاناً وثباتاً إلا أن يشعروا بِالعَوَز أمام عظمة الحقيقة المحمدية، مثلما يقول الشيخ علاوي في هذه القصيدة الطويلة في مدح الرسول وقد كتبها باللغة الجزائرية الدارجة وتُنشد بلحن جميل:

محمد اصطفاك الباري
بالقلب نمدحك واللسان اعواجْ
وصفُ الحبيبْ فوقَ شواري
نَبْغي نْمَجدَك يا طه
واللفظْ ما يساعد وصفك
بعض المديح فيك سفاهة
الأمثالْ قاصرَه عن مثلك
جاتْ النّجوم فوق سْماها
بصري ضعيف ما يدرْكك
تظهر من بعيد في نظري [...]
الكذب ما يزيد في الرُّجلة
لولاك ما عْرَفْتْ القادر
لا دين لا صلا لا قِبلَه[2]
فضلك عمَّنا بالظاهر
ادركْتْ به عِزّ وصولَه

(١) الشيخ علاوي، قصيدة دمعي مهطال، الديوان، ص٨٥.

(٢) لولا أن بعث الله سيدنا محمد إلى هذا العالم، لما عُرف الإسلام ولا عُرفت أي من حقائق السلام التي يحملها.

فــي الأرض والـــســمــا نَـفْـتَـخَــر

مــشـغـوفْ لـك طـول الـعـمـر

وتنتهي القصيدة بخضوع تام للشيخ أمام هذه «الحقيقة»:

ظـنـيـت فـيـك تـقـبـل عـذري

هــذي عـلـيـك رانـي شـايـف

مــحـال مـا تـفـرّطْ فـيـا

لــكـن مـن ذنـوبـي خـايـف

كـم مـا عـصـيـتْ مـن مـعـصـيَـه

ربـي بـابـن عـلـيـوَى[1] تـلـطـف

نَـجِّـه مـن هـمـوم الـدنـيـا...

مـحـمـد اصـطـفـاك الـبـاري

بـالـقـلـب نَـمْـدحـك والـلـسـان اعْـواج

وصـفُ الـحـبـيـبْ فـوق سـواري[2]

أغلب قصائد الشيوخ تنتهي بـ«الصلاة على النبي» أو بمدح محمد مع اختلاف في العبارات؛ بما أن الوساطة التي يقوم بها الرسول بين الله تعالى وبين خلقه تتيح الخروج، بشيء من التناغم، من حال الحضرة الإلهية وحال السُّكر التي قد تعتري الذاكر. ففي هذه العودة نحو الحالة البشرية وبعد استعادة رباطة الجأش والاتزان، لا بد أن يتبقى شيء من الجمال المحمدي في النفس. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المسلمين عموماً، كانوا ولا يزالون يصلون على الرسول في كل حالاتهم وفي كل

---

(١) اسم الشيخ الكامل أحمد بن مصطفى بن عليوى.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة محمد اصطفاك الباري، الديوان، ص٨٠-٨٢.

المواقف الحياتية. والشيوخ إذن يستخدمون تلك التعابير أيضاً لتمرير رسالتهم الروحية بشكل أفضل وإيصالها لجمهور أعرض.

الوراثة المحمدية:

وفق عقيدة «الوراثة» التي تناولناها أعلاه[١]، يحدث أن يتلقى بعض الأولياء ميراث الأنبياء عبر شخص الرسول محمد، الذي يلخص ويمثل كافة أنواع الرسالات السابقة. وإنَّ أكمل ميراث روحي وأكثره مباشرة وفق العقيدة الصوفية هو إذن ميراث الرسول، الذي يُنظر إليه على أنه «الإنسان الكامل»:

سـادتـي الـقـوم الأصـفـيـا
أولـئـك حـزب الـفـلاح مـن ورثـة الأنـبـيـا
مـيـراثاً بـلا سـفـاح عـن طـه غـوث الأولـيـا[٢]

يمكن للوراثة أن تكون أيضاً بواسطة جسدية، كأن يكون الشخص من سلالة الرسول بالوراثة العائلية، وفي هذه الحالة يوصف الشخص بأنه شريف. ومن بين شيوخنا الثلاثة، الشيخ بوزيدي فقط من سلالة الشرفاء، وغالباً ما يشير إلى ذلك النسب في أواخر قصائده. فهو سليل «قبيلة الهادي» (محمد)[٣]، والرسول «جده»[٤] و«أصله»[٥]. الحقيقة أن

---

(١) انظر أعلاه ص٣٩.

(٢) الشيخ عدة، ص٢١. مر معنا أن المتصوفة يفضلون استخدام اسم طه للرسول. ابن عربي قال صراحةً إن النبي هو قبل كل شيء «ولي» أي إنسان اختاره الله وكلفه بمهمة الرسالة وفقاً لذلك الاختيار. وفي الأبيات أيضاً تذكير أن الأنبياء الذين سبقوا سيدنا محمد قد ورثوا ولايتهم عنه في الأزل.

(٣) الديوان، ص١٢٣.

(٤) الديوان، ص١١٦ وص ١٢٨.

(٥) الديوان، ص١٢٦.

العديد من المتصوفة ومن أصحاب الطرق ينتسبون إلى الرسول. تلك النسبة أمر حاسم لا سيما لدى متصوفة المغرب. مع ذلك، فالشيخ علاوي قد تجاوز ذلك النسب الطيني بما أُنعم عليه من ميراث روحي، وهو أَتَمُّ وأكثر انتشاراً:

البوزيدي محمدٌ له من محمدٌ
ميراثُ الابن للأب ولنا منه وفر[1]

الشيح علاوي يطالب بميراثه المحمدي في أكثر من مناسبة في الديوان. ففي إشارته مثلاً إلى الصفات التي على الشيخ الصوفي أن يتمتع بها، والتي يقصد بها نفسه، يؤكد:

كساه رسول الله ثوب خلافة[2]
تحلّى بذاك الثوب بعدما تخلّى
وكفى هو الوارث لسر ربه
صَفيٌ نقيُ القلب بالحسن تحلّى
أخذ عن الرسول عِلماً كفى به
أنه عِلم الباطن في القلب تدلى[3]

وإن أساس ولاية الشيخ ومقامه «الإذنُ» الإلهيُ، ثم النبويُ. وسنرى لاحقاً أن مجلس الأولياء يلعب بدوره صلة الوصل في إعلام البشريّ باختياره أو بمهمته الروحانية. هذه الإجازة أو الإذن في الصوفية أمر جوهري، فهي تحدد نجاح مهمة الشيوخ والصوفيين عموماً أو فشلها في ذلك الأمر.

---

(١) الديوان، ص١٠١.
(٢) الخلافة هنا هي الخلافة الداخلية بمعنى الخلافة الروحية للرسول.
(٣) اللامية، الديوان، ص٦.

فلنا الإذن سابقاً[1] واليوما

بنشر ما خفي عن العوام

من رسول الله كان يا قوما

إذ قال لي بشراك يا غلام

قد جعلناك ينبوعاً للحكمة

أنت الأمير وأنت الهمام

فقلت يا مولاي فلا نَذما

ضَعُفَ عزمي في هذا المقام

فقال لي سقيناك لا تظما

أيدناك فلا تخش ملام[2]

ويتيح الإذن الإلهي للشيخ أن يتماهى في شخص الرسول روحياً:

لولاه ما كان مني

ما قد كان من هداها

جُزِيتَ خيراً عن لَسْنِي

يا من بك الحق باهى

أنت حِصني أنت عوني

من نفسي وما والاها

أنت أولى بها مني

أنت خير من زكاها[3]

(١) أي مكتوب من الأزل.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة ألا شكر الله، الديوان، ص٤٦.

(٣) في إشارة إلى سورة الأحزاب، الآية ٦: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾. الشيخ علاوي، قصيدة دنوت من حي ليلى، الديوان، ص٣٢-٣٣.

تحتوي بقية مؤلفات الشيخ علاوي النثرية، إشارات بل تجليات لميراثه المحمدي هذا. ففي تفسير القرآن، الذي لم يتمه، يشهد الشيخ أنه شعر بالمظاهر الجسدية ذاتها التي شعر بها الرسول عند نزول الوحي عليه: «لما ينزل به [القرآن] على محمد صلى الله عليه وسلم يحصل له من تأثير النزول ما ترتعد به مفاصله، ولن يزال هكذا مهما مرَّ على قلب فارغ من الكدورات إلا ويحدث فيه من تأثير النزول. وقد كان لي نصيب من ذلك، والحمد لله. فكنت مهما يطرق سمعي كلام الله فترتعد بوادري عن الفحص حتى كأني أسمع حسيساً من بقية صلصلة الجرس»[1]؛ ويضيف في فقرة أخرى: «أن الخطاب المختص بالنبي صلى الله عليه وسلم حقيقة قد يتناول غيره من ورثته على سبيل الإشارة مجازاً»[2] بمعنى المريدين من أمثال الشيخ. وفي مكان آخر، يحدد الشيخ كلامه بقوله: «وتارة يكون الاستغراق للعارف والفناء في ذات النبي صلى الله عليه وسلم، فيغيب عن ذاته في ذات النبي، فيتدلى له صلى الله عليه وسلم ببعض أسراره[3]. فإذا كسبت ذاته ذلك الشرف، لا تشهد ذاته إلا

---

(١) من طرق الوحي التي كان يوحي بها الله تعالى إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم في صوت مثل صوت الجرس. عن عائشة رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ». انظر البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، مستغانم، ١٩٩٥، ص٢٤.

(٢) نفسه، ص٢٨.

(٣) «العديد من المتصوفة قالوا إنهم شهدوا ما بات يعرف منذ القرن ١٨ باسم «الفناء في الرسول»، وهو حال تتلاشى فيه الفردية إذ تتولاها روحانية الرسول [...] قبل أن «يفنى في الله»، ينمحق السالك في الرسول وهو الحضور الوسيط والبرزخ بين الحقائق الإلهية والبشرية. فكل أشكال الولاية في الإسلام أو المقام الروحي، إذن ليست ذات معنى إن لم تكن عبر تلك العلاقة الغيبية التي تربط السالك بروحانية الرسول»، =

ذات النبي صلى الله عليه وسلم [...] فيتكلم بلسان النبي نيابة عنه [...] فمن سمعه يظن أنه ينسب ذلك لنفسه وإنما هو يتكلم على لسان النبي صلى الله عليه وسلم لغيبته في ذاته. فإذا انفصل عن هذا الفناء والاستغراق ورجع إلى حسه تبرأ من ذلك الكلام لعلمه بمرتبته»[١].

وأخيراً، يؤكد عدد من الشهود ومن المؤلفين أن الشيخ قد بدأ يتمثل مهمته كشيخ طريقة في عمر الأربعين، تماماً مثل الرسول الذي تلقى الوحي في ذلك العمر. والواقع أن الشيخ، الذي ولد بين عامي ١٨٧٣ و١٨٧٤، قد أنشأ الطريقة العلاوية نحو سنة ١٩١٤. أما الرواية الثانية لتاريخ ميلاده التي تقول إنه ولد سنة ١٨٦٩، فهي تناسب أيضاً تولية الطلاب لشيخهم خليفة للشيخ بوزيدي الذي توفي سنة ١٩٠٩ ـ ١٩١٠.

النسب الروحاني، من شيخ إلى شيخ:

مسألة نقل «السر العرفاني» من الشيخ إلى خليفته في الصوفية مسألة أساسية، فهي تحدد مصداقية الشيخ الجديد وبالتالي حيوية طريقته ونشاطها. نذكر هنا أن سلاسل المشايخ في الطرق الصوفية تعود جميعها، عبر الأجيال، إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو شيخ الشيوخ. ونحن هنا أمام ما يعرف في علم الحديث باسم سلسلة الرجال الثقات التي انتقلت عبرها أقوال للرسول وأفعاله عبر سند من الرواة. ولا تتحقق «السلسلة الذهبية» التي تربط الشيخ بالرسول إلا إن تم ذلك النقل وفقاً للقواعد[٢].

=إيريك جوفروي، Le Soufisme. Voie intérieure de l'islam، باريس، منشورات Seuil، ٢٠٠٩، ص٨٤-٨٥.

(١) انظر رسائل الشيخ المستغانمي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧، ص٣٤٩-٣٥٠.

(٢) انظر سلسلة الطريقة العلاوية في الملحق ص٣٣٥.

وبالتالي، كان على الشيخ علاوي وهو من أسس طريقة وجماعة صوفية جديدة أن يُظهر تجذر تلك الجماعة في قلب السنة المحمدية، وأن يبين نسبها الروحي. وقد فعل ذلك في قصيدة طويلة نظمها على شكل دعاء ذكر فيها الصفات الروحانية لكل شيخ من شيوخ تلك «السلسلة». وبقراءة هذه القصيدة، يحصل المريد على بركة الشيوخ كلهم. ويفتتح القصيدة كالتالي:

أيـــا رب ســـألـــنـــاك الـــنـــجـــاة
بـــأهـــل الـــســـلـــســـلـــه يـــا ذا الـــمـــنـــة
أيـــا رب ســـألـــنـــاك بـــأهـــل الـــطـــريـــق
الأمـــانـــة عـــلـــى غـــوامـــض الـــتـــحـــقـــيـــق
أمـــنـــتـــهـــم عـــن أســـرار الـــحـــقـــيـــقـــة
فـــصـــانـــوهـــا ووضـــحـــوا الـــطـــريـــقـــة
إلـــى أن وصـــلـــت إلـــيـــنـــا صـــفـــيـــة
طـــيـــبـــة نـــقـــيـــة زكـــيـــة
كـــمـــا فـــاضـــت مـــن عُـــنـــصُـــور الـــشـــراب
عـــيـــن الـــوجـــود الـــمـــصـــطـــفـــى الـــعـــرابـــي[1]
احـــفـــظـــنـــا يـــا رب فـــي ســـرهـــا كـــمـــا
أخـــذنـــاهـــا مـــن ســـادتـــنـــا الـــكـــرامَـــه

ثم، وكما هو الحال في كافة سلاسل المشايخ في المدارس الصوفية، يبدأ الشيخ علاوي بذكر شيخه المباشر قبل أن يعود بالزمن، لشيوخه واحداً واحداً:

---

(١) المصطفى العربي هو بدون شك الرسول.

أولـــهـــم مـــتـــصـــل الـــشـــراب

مَـــن بـــه صَـــحَّ وصَـــلـــي واقـــترابـــي

عـــلـــيـــه الـــرضـــا يـــا رب كـــذا الـــمـــزيـــد

الـــبـــوزيـــدِ مـــحـــمـــدٌ أهـــلٌ لـــلـــتـــمـــجـــيـــد

صـــفـــيُّ الـــقـــلـــب قـــوي الـــوداد

حـــســـن الـــبـــشـــرى نـــقـــي الـــفـــؤاد

ســـألـــنـــاك يـــا رب بـــه تـــحـــفـــظـــنـــا

عـــن بـــابـــك يـــا مـــولانـــا لا تـــطـــردنـــا(1)

بعدما بشَّر الرسولُ الشيخَ أن طريقته ستلقى انتشاراً(2)، يؤكد الشيخ بوزيدي، وكان قد توفي، ذلك الأمر للشيخ علاوي:

بَشَّرني روح الأستاذ البوزيدي عين المدد

إذ قال لي باجتهاد بعد أن قَسَمَ باللّه

محبكم في أمان مريدكم في ضمان

أنتم عيون الرحمان بيدكم سر اللّه(3)...

حتى إن الشيخ علاوي يؤكد ذلك الاختيار في مكان آخر:

قـــد سُـــقـــيـــنـــا كـــؤوساً فـــيـــهـــا حـــكـــمـــه

مـــن يـــد الـــبـــوزيـــدي قـــطـــب الأنـــام

فـــنـــلـــنـــا مـــن فـــيـــوضـــاتـــه نـــســـمـــا

بـــهـــا فـــزنـــا وحُـــزْنـــا مـــا يـــرام(4)

---

(1) الشيخ علاوي، الديوان، ص١٠٢-١٠٣. سبق للشيخ بوزيدي كذلك أن أورد سلسلته الروحية في قصيدة طويلة نسبياً؛ الديوان ص١٣٧-١٤١.

(2) انظر أعلاه ص٩٩.

(3) الشيخ علاوي، الديوان، ص١٨.

(4) الشيخ علاوي، الديوان، ص٤٦.

الواقع أن أبيات الشيخ بوزيدي تشهد بتجربة قوية جداً في الحضور الإلهي وتعلن باستمرار «الحال» الكثيف الذي يعيشه، وهو أمر مميز في قصائد الشيخ علاوي. في التصوف، يظهر التناضح الروحي الذي يقوم بين الشيخ ومريده المقرب أو وريثه بطرق مختلفة. نذكر هنا على سبيل المثال أن بعض القصائد المنسوبة للشيخ بوزيدي قد كتبها أحمد علاوي، وكان لا يزال مريداً، في حياة شيخه[١].

خصص الشيخ عَدَّة بن تونس الكثير من قصائده، بأكملها أو جزءاً منها، لمدح الشيخ علاوي. وفيها بعثٌ «للرثاء» كما في أشعار العرب القدماء. وتفسير هذا الحضور الدائم لشيخه هو منزلة هذا الأخير الروحية العالية ومكانته في الطريقة. ولعل من أكثر المقاطع تأثيراً هو المقطع الذي يشهد فيه الشيخ فناءه في شخص شيخه وهو ما يعرف في الصوفية باسم «الفناء في الشيخ»:

أنــا الــخــيــال وأنــت شــمــســي

مــوجــود بــك مــانــي جــاحــد

إذا تــغــيــبْ غــابــت نــفــســي

بــعــد الــحــيــاة نــبــقــى جــامــد[٢]

عــاري عــلــيــك يَــخْــطَــمْ غَــرســي

وأنــت ازواه بــك تــصــاعــد[٣]

---

(١) كذلك فعل الشيخ علاوي عندما جعل تلميذه محمد المدني من تونس (توفي سنة ١٩٥٩) ينسب إليه قصيدة «أيا مريد الله نعيد لك القول»، مع أنه هو من نظمها.

(٢) أي أنني بعد الحياة جسد بلا روح.

(٣) أي حتى في الموت أنت من يجعل الطريقة تزدهر، لكنني كخليفة أنا مسؤول عن حسن سيرها. الشيخ عدة، الديوان، ص٤٩.

وبالنظر إلى حجم الاعتراضات التي برزت عندما خَلَفَ الشيخُ عَدَّة الشيخَ علاوي، لم يكن مفاجئاً أن يعبِّر الشيخ عَدَّة في مناسبات كثيرة عن صحة ما آل إليه وصوابه:

بشراي عن أحمد العلاوي قطب الهدى

وإمام السعدا أستاذنا سيدي احمد

رأيته في المنام في أحسن ما يرام

قلت له يا إمام هل لنا منكم سند

قال بهذا اللفظ ففي اللوح المحفوظ[1]

رأيتك بلحظي وأمره لا يُرد

ليس عليه [على الشيخ عَدَّة] سلطان من طوائف الشيطان

أمره أمر الرحمان لا مدخل لأحد

بفضله خصَّصك في لوحه كتبك

في مقامي أقامك أنت الوارث الأمجد[2]

ومثل هذه التأكيدات تتكرر بانتظام:

أنا الساقي المُبِين لخمرة العارفين

أنا صاحب التلقين لاسم الله المفرد

---

(١) فاللوح المحفوظ هو الكتاب الذي كتب الله فيه مقادير الخلق قبل أن يخلقهم. وأما الاطلاع على بعض غيب الله مما تضمنه اللوح المحفوظ، فمن الممكن أن يحصل لمن يشاء الله تعالى له ذلك من عباده. فقد أطلع الأنبياء بطريق الوحي على كثير من المغيبات كما حصل ويحصل لبعض عباد الله الصالحين عن طريق المكاشفات والإلهامات الإلهية.

(٢) الشيخ عدة، قصيدة بشراي عن أحمد، الديوان، ص٢٢.

أُتيته يا راوي عن أستاذي العلاوي

منبع السر القاوي عين الحياة أحمد[1]

وأحياناً بأسلوب أكثر رمزية:

والآن يا لبيب غاب ذاك الطبيب[2]

وليس بغريب يأتي من يَخكيه[3]

الأولياء من رجال الغيب:

منذ البدايات، كان المتصوفة ينظرون إلى أنفسهم على أنهم «خاصة» الأمة الإسلامية. ولأسباب تحفظية، وحتى لا يتعرضوا أيضاً لسوء فهم علماء الشريعة وعامة الناس، درج أهل التصوف على الإشارة إلى أنفسهم بعبارات مرمَّزة: القوم، الطائفة، أهل الله... إلخ. وبشكل أكثر تحديداً، نجد في العقيدة الصوفية حديثاً عن دائرة السالكين والأولياء الأحياء والأموات، الظاهرين أو المخفيين؛ وهم يستندون في ذلك إلى أقوال وأحاديث نبوية. فهؤلاء يجسدون نوعاً ما «الحقيقة المحمدية» في كل زمان. ولا تسري على هؤلاء الأولياء نواميس الزمان والمكان كما تسري على الناس، مثلما يشرح الشيخ بوزيدي في الأبيات التالية:

تدخل للحضرة[4] بالفضل والمنة

أنت والأحبة من كل زمان[5]

---

(١) نفسه، ص٢٤.

(٢) يختص الشيخ الروحي في الصوفية باسم «طبيب الأرواح».

(٣) أي خليفته، فالشيخ عَدّة يسير على خطى شيخه. الشيخ عدة، الديوان، ص٤١.

(٤) الحضرة الإلهية أو في حضرَة الذكر.

(٥) الديوان، ص١٣١.

المشهور أن دائرة الأولياء تلك تتكون من القطب ومن إمامين وأربعة أوتاد وسبعة أبدال أو أربعين، بحسب الروايات... إلخ. وذكر الأبدال في الأدب الصوفي شائع وكذلك في الأدب الإسلامي. وللمصطلح في الواقع سند في المصادر الشرعية إذ ذكرهم الرسول في حديث صحيح.

المفروض أن لكل واحد من هؤلاء الأولياء وظيفة روحانية محددة، لها تأثيرات مباشرة على هذا العالم. ويجتمع مجلسهم العام فيما يعرف باسم «الديوان»[1] بالقرب من مكة، وبحضور الرسول. وهناك مجالس جِهوية (مناطقية)، أماكن التآمها محددة في التعاليم الصوفية الشفهية. وإن كان كل هذا يحدث في العالم الخفي والمحجوب عن عامة البشر، فإن هذا المجلس أو هذه المجالس هو/هي من يحكم/تحكم العالم حقيقةً، وما للحكام الفانين سوى تأثير ضئيل وسطحي جداً على مسار الأمور. وبوسعنا الكلام في هذا السياق عن «الدولة الباطنية» وعن «خلافة الأولياء».

تلك هي العقيدة المعتمدة عموماً منذ القرن الثالث عشر، ليس فقط عند المتصوفة بل أيضاً عند معظم مكونات المجتمع الإسلامي. الواقع أن تلك العقيدة لها ما يسندها في الحديث النبوي فقد تحدث الرسول عن الدور الكوني للعديد من طبقات الأولياء في الاقتصاد العالمي.

مع ذلك، فإنما تشير المراجع إلى تلك العقيدة إشارات تلميحية؛ وشيوخنا الثلاثة كبقية شيوخ الصوفية، نادراً ما يشيرون إلى «أهل الله» باسمهم؛ فأول ما تبدأ القصائد عموماً بالحوار أو الإسرار معهم.

---

(١) الديوان بمعنى الاجتماع. وأكثر ما يستخدم في بلاد المغرب للدلالة على اجتماع الأولياء؛ بينما في المشرق يستخدمون مصطلحاً أعم «رجال الغَيب».

والمخاطبة تكون بصيغة جمع المخاطب «أنتم»، والأمر يتعلق تارة بالعارفين بل بالمتصوفة عموماً، وتارة بالأقطاب الكبار من الرعيل الأول وأعضاء من «حلقة الأولياء»، وبوسع الحلقة الأولى الارتقاء إلى الثانية والعكس صحيح. في بعض السياقات، قد يتعلق الأمر بالملائكة، وبعض الشرَّاح يرون في «أنتم» خطاباً لرب العالمين، مع أن الأصل في اللغة العربية أن يخاطب الله تعالى بصيغة المفرد... فمن المؤكد أن الشيوخ يتقصدون الغموض في هذا حتى يشعر الجميع أنهم معنيون بالخطاب.

وهو غموض حاضر بقوة منذ زمن ابن الفارض في قصيدته المشهورة:

أنتم فروضي ونفلي[1]
أنتم حديثي وشغلي
يا قبلتي في صلاتي
إذا وقفت أصلي
جمالكم نصب عيني
إليه وجهت كلي
وسركم في ضميري
والقلب طور التجلي[2]

قصائد الشيخين علاوي وابن تونس عامرة بخطاب «أهل الله» إنما دون الإفصاح عن هويتهم، كما رأينا. مع ذلك، من الجائز جداً أن يكون الأمر متعلقاً بأفراد من الطريقة، مثلما هو الحال في القصيدة ذات الاثني

(١) أي أنكم تشغلون كامل المكان في عبادتي لله.
(٢) تجلى الله سبحانه لموسى على جبل الطور، في سيناء، وفق ما ورد في القرآن الكريم والإنجيل. والقصيدة بعنوان أنتم فروضي ونوافلي.

عشر بيتاً التي كتبها الشيخ علاوي بعد أن شارك في حضرة في حدائق «دبدابة»، بالقرب من مستغانم. يفتتح الشيخ القصيدة أول ما يفتتح بأبيات تفوح منها رائحة الجنان في صور مستقاة بقوة من سورة الواقعة، الآية ٥٦، ويقارن فيها بين أحوال أصحاب اليمين المقربين وبين أصحاب المشأمة[١]:

روح وريحان ما بين الخلان
جنة رضوان في حضرتنا
حضرة القدوس محيا للنفوس
جنة الفردوس تحتاج إلينا[٢]
من خمر العرفان سُقينا كيزان
من يد ولدان مخلدينا
أهل الحقائق بين الحدائق
على نمارق متكئينا
حال العارفين متقابلين
على سرر مستبشرينا

ثم، وبعدها ببيتين، وكأن بالحاضرين ذلك الاجتماع قد نُقلوا إلى مصافّ عباد الرحمن المقربين من الأولياء:

عباد الرحمن في كل زمان
لهم الأمان مطمئنينا[٣]

---

(١) هذه السورة جزء من الورد الذي يقرأ مرتين في اليوم في الطريقة العلاوية.

(٢) جنة الفردوس، في الإسلام، هي أعلى الجنان (سورة الكهف، الآية ١٠٧) وهي «منزل» الذاكرين والأولياء المتحققين.

(٣) في إشارة إلى سورة الفرقان، الآية ٦٣: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا﴾.

لهم افتخاز عن كل البشر
فهم الأحباز الوارثينا
فهم الأبدال لهم الإقبال
نواب الإرسال في العالمين
لهم الهيبة بهاء النسبة[1]
سمة القربى ترى علينا[2]
نحن الأساند لنا شواهد
كل الفوائد في صحبتنا[3]

وإنما تم اختيار «أهل الله» (عباد الرحمن) لأنهم حققوا «الفناء في الله»، وهي تجربة روحية جوهرية سنتحدث عنها لاحقاً:

يا رجالٌ غابوا في حضرة الله
كالثلج ذابوا والله والله
تراهم حيارى في شهود الله
تراهم سكارى والله والله

---

(١) إليكم ما كتب حول الموضوع شيخ الصوفية المصري ابن عطاء الله (توفي ١٣٠٩): «فاعلم رحمك الله أن من أراد الله به أن يكون داعياً إليه من أوليائه فلا بد من إظهاره للعباد، إذ لا يكون الدعاء إلى الله إلا كذلك، ثم لا بد أن يكسوه الحق سبحانه كسوتين: الجلالة والبهاء. أما الجلالة فليعظمه العباد فيقفوا على حدود الأدب معه، ويضع له في قلوب العباد هيبة يبصره بها. الكسوة الثانية التي يكسوها الحق سبحانه لأوليائه إذ أظهرهم الألفة والمحبة. فيكون ذلك باعثا لهم على الانقياد إليه»، لطائف المنن، ابن عطاء الله السكندري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢، ص٥٦-٥٧.

(٢) تبديل الضمير دليل على أن رجالاً من «أهل الله» قد شاركوا في ذلك الاجتماع.

(٣) الشيخ علاوي، روح ورياحين، الديوان، ص٦٣.

تراهم نشاوى عند ذكر الله
عليهم طلاوة من حضرة الله
إن غنى المغني بجمال الله
فقاموا للمغني طرباً بالله[1]
نسمتهم هبت من حضرة الله
حياتهم دامت بحياة الله
قلوب خائضة في رحمة الله
أسرارٌ فائضة والله والله
عقولٌ ذاهلة من سطوة الله
نفوسٌ ذليلة في طلب الله
فهم الأغنيا بنسبة الله[2]
وهم الأتقيا والله والله
من رآهم رأى من قام بالله
عليهم نسمه من حضرة الله[3]

هنا أيضاً يستفيض الشيخ علاوي في تبجيله لأهل الله بمصطلحات تحمل أكثر من معنى؛ إذ يحتمل أن يكون المخاطَب في صيغة المفرد هو رب العالمين. والواقع أن الشيخ بعد أن يطلب من أهل الله، أكثر من مرة، الرحمة (وهذه صفة قريبة جداً من صفات الله الرحمن الرحيم)، يصرح بقوله:

---

(١) تبدأ الجلسة بالأناشيد والقوم جلوس، وعندما يبدأ الذكر ينهضون وقوفاً.

(٢) في إشارة إلى سورة فاطر، الآية ١٥: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. وأهل الله ينالون درجة معينة من «الغنى» الإلهي بما يتقربون به إلى الله وبعباداتهم.

(٣) الشيخ علاوي، يا رجال غابوا في حضرة الله، الديوان، ص٥١.

هذبوني بِسَيْرِهِم عرفوني معنى القِبلا

إن سجدت نحوهم وجدتهم هم الكُلاَّ [...]

عبدوا أنفسهم وقد صلُّوا بالحَمْدلا

فالصلاة منهم لهم بتعظيم وإجلالا

إني عُبيدُ عبدهم...

لكن الشيخ ما يلبث أن يحدد - بعدها ببضعة أبيات - أن الرسول هو أفضلهم. إذن فالمخاطبون كانوا بشراً. وأخيراً تنحل الثنائية التي كانت بين أهل الله والشيخ فيصبح الكل هوية واحدة ووحيدة:

حياتي دامت بهم من بعد موتتي الأولى

قرَّبوا لي ذاتَهم بلا وصلٍ ولا فصلا[١]

إني لست سواهم نبَّهوني من الغَفلا

صار الغَيْنُ عَينَهُم زالَ الغيمُ واضمحلا [...]

محمدٌ خِيرَتُهم القائم المُبتهلا

وآله ومن لَهم قد أقرَّ بالهَيْلالا[٢]

وكون الشيخ علاوي من «أهل الله»، فإنه يسمح لنفسه أن يضيف:

---

(١) أي في بُعدٍ يتجاوز الثنائية.

(٢) أزعجتني نار اهواكم، الديوان، ص١٠٨-١١٠.

هنيئاً لكم من قوم خَصَّكم ربُّكم
واصطنعكم لنفسه صنعة مكمَّلا[1]
خَصَّكم بكشف الصون عن كُنْهِ ذاتِهِ
فهل يعادل الشكر كُلا قلت فَلا[2]

الحضور الإلهي والغياب العُلوي:

ولاية الشيخ علاوي ولاية كاملة لمقامه الخاص عند «أهل الله». فهو، بفضل «وظيفته الروحية الجَمْعيَّة»، وعاءٌ تلتقي فيه تيارات صوفية متعددة، ومهمته أن ينشرها بين الناس. والمهام الملقاة على عاتقه هي من القوة حتى إنه ليشعر بها في أعماق جسده وأحشائه. تجتاز هذه التجربة المرهِقة والشاقة كافة مستويات الكائن الصوفي، ومن البديهي أن الأمر ليس مجرد رمزية شعرية. مع التشديد كذلك على أن الأمر لا يتعلق إطلاقاً ببشر تلبَّسَه الجن أو مسَّه الشيطان... فهل بوسعنا الكلام عن تَجَسُّد أو تَظَلُّل، وهو مصطلح يستخدم في بعض أوَساط المتصوفة الغربيين من رهبان ونساك للدلالة على الطاقة الإيجابية التي تغلف المرء والحضور الإيجابي للمعلمين غير المتجسدين[3]؟ تجربة حلول تلك

---

(١) إشارة إلى سورة طه، الآية ٢٠: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾.

(٢) الديوان، ص٧.

(٣) adombrement، مصطلح يستخدم في عالم الروحانيات للدلالة على استيلاء طاقة المعلِّم على كامل جسد المريد. وهي عملية يمكن خلالها لمعلِّم روحي (الحكيم) متمكن جداً أن يستخدم الجسد المادي لمريده (وهو عامةً من الثابتين في الطريقة أيضاً) لأجل أن ينقل له تعاليمه. فيدخل المعلِّمُ بضميره مؤقتاً الأجساد المادية والشعورية والذهنية للمريد ويعمل عبزها. وتستخدم هذه الطريقة في حال وفاة المعلِّم (عدم حضوره في الحياة الدنيا) ويريد إيصال فكرةٍ ما للناس. المترجم.

الكيانات الروحانية في جسد السالك أمر قديم ومشهور عند المتصوفة. فها هو الحلاج يقول عن محبوبه، ويعني به رب العالمين، إنه «بين أحشائه»[1]. أما عند أبي مدين، فإن «أهل الله» هم من يتولون المتصوف ويملكون عليه كيانه، وفق ما جاء في قصائده:

تملكتموا عقلي وطرفي ومسمعي
وروحي وأحشائي وكلي بأجمعي[2]

والزخم ذاته نجده عند الشيخ علاوي:

يا أهلَ أهلِ ودي حسبي رضاكم
شوقي زاد فيكم ملكني هواكم
أحبَّاي أنتم تيهني معناكم
أبى القلب مني أن ينسى لقاكم
أخذتم فؤادي فذاك فداكم
تركتم سهادي يُنبي عن هواكم[3]

ثم هذا الزخم مرة أخرى في هذه الأبيات للشيخ عَدَّة:

يا مليح الدلال يا مهجة الجوى
فَتِهْ ولا تبالِ فقد طاب الهوى[4]

---

(١) الحلاج، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص٥٩. انظر أيضاً حسين منصور الحلاج، الديوان، ترجمة وتقديم لويس ماسينيون، مصدر سابق، ص١٢١.

(٢) الديوان، ص١٩ من النص العربي.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٦٨.

(٤) من المقصود بهذا الكلام؟ الواضح أن الشيخ يخاطب «أهل الله» إذ يستعمل ضمير المخاطب الجمع بدءاً من البيت الثاني.

مـلـكـتـم مـنـي بـالـي غِـبـت عـن الـسـوى
إنْ قـيـل لـي هُـبَـالـي قـلـت ومـن يـسـوى
حـبـكـم رأس مـالـي حـاشـا عـنـه نَـغْـوَى
وإنْ لـجُّـوا عُـذالـي فـي تـلـويـن الـبـلـوى
قـد كـنـت بـكـم سـالـي مـن قـبـل الاسـتـوى[1]
ولا زلـت فـي حـالـي والـنـجـم إذا هـوى[2]
خِـلٌ عـلـى الـتـوالـي فـي حـبـكـم يـقـوى
مـا لـه مـن مـثـال فـي وصـفـكـم يَـروى[3]

فـلـكـم فـؤادي ومـهـجـتـي وجـوارحـي
فـأنـا الـمـشـكـاة وأنـتـم الـمـصـبـاح[4]

أحياناً، يوصف مجيء «أهل الله» إلى كينونة المتصوف بأنه تدفق سريع وذو سطوة؛ فتيار الطاقة ذاك الذي يضرب صاحبه قد يعيشه المتصوف عذاباً ويولد لديه ألماً جسدياً حقيقياً. فهل يمكن مقارنته بالمظاهر الجسدية المؤلمة أحياناً التي كان الرسول يعاني منها لدى نزول الوحي عليه؟

---

(١) بالنظر إلى الانتقادات التي تلقاها الشيخ عدة بعد خلافته للشيخ علاوي، وهو ما تشهد به الأبيات السابقة، فالمقصود بالاستواء دون شك تنصيبه شيخاً للطريقة العلاوية.

(٢) في إشارة إلى الآية ١ في سورة النجم التي تفتتح الحديث عن معراج الرسول. انظر حول المعنى الصوفي للآية M. Chabry وJ. J. Gonzalez، في :Ahmed al-'Alâwî De la révélation، مصدر سابق، ص٢٦.

(٣) الشيخ عدة، الديوان، ص١٠-١١.

(٤) إشارة مرة أخرى إلى سورة النور، الآية ٣٥، فالشيخ ليس سوى الوعاء الذي يستقبل نور «أهل الله». الشيخ عدة، الديوان، ص٣٠.

يـا سـكـان الـحـشـا بـالـلـه مـهـلا

رفـقـاً بـمـسـكـنـكـم يـا كـرام

مـرحـبـا بـكـم أهـلا وسـهـلا

يـا مـن فـيـكـم قـلـبـي الـعـقـل هـام

يـا لـيـت الـحـب لـم يـتـرك لـي سـبـلا

كـي لا نـرى سـواكـم فـي الـعـالـم

عـسـى فـي رؤيـة سـواكـم زلـة

ولـيـس الـشـان أن يـؤتـى الـحـرام(١)

إنـمـا الـشـان مـن يـدع الـكُـلّا

ولا يـرى لـسـواكـم مـقـام(٢)

عموماً ما يترافق الوجود الباطني «لأهل الله» مع شعور بالضعف أمامهم، بل شعور بالارتباك والحيرة حتى؛ لأن بحضورهم لا تفتأ فكرة ابتعادهم وانسحابهم ماثلة في ذهن المتصوف. أبو مدين يشير إلى هذا بقوله:

تَـضِـيـقُ بِـنَـا الـدُّنْـيَـا إِذَا غِـبْـتُـمُ عَـنَّـا

وَتَـذْهَـبُ بِـالأَشْـوَاقِ أَرْوَاحُـنَـا مِـنَّـا

فَـبُـعْـدُكُـمُ مَـوْتٌ وَقُـرْبُـكُـمُ حَـيَـا

فَـإِنْ غِـبْـتُـمُـوا عَـنَّـا وَلَـوْ نَـفَـساً مُـتْـنَـا(٣)

ولَّد هذا التمزق في المشاعر عند الشيخ عَدَّة «مرض العشق»، فعبَّر عن ذلك في القصيدة التالية التي نلمس في موسيقاها شوقاً كبيراً:

---

(١) الإخلال بالحشمة، روحياً، عند المتصوفة يرقى لدرجة التحريم. بينما التحريم لا يطال، في عالم الشريعة وعند عامة الناس، إلا الأفعال التي تستحق العقوبة.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة يا ساكن الحشا، الديوان، ص٤٢.

(٣) الديوان، ص١٨.

إنـني أرى الـسّـقـامـا حُـلَّـةً مـنـكـم لـزامـا

ومـن لـم يـكـن سـقـيـمـاً بـالـحـب فـمـا اسـتـقـامـا

غـير أنـني ضـعـيـفٌ أخـشـى في الـصـبر انـهـزامـا

فـانـظـروني بـرضـاكـم فـهـو يـبـريء الأسـقـامـا

يـا أُهـيـل الـحـي[1] مـهـلاً بـمـن جـاور الـخـيـامـا[2]

رفـقـاً بـالـصَّـبِ الـمُـعـنَّـى لا تـزيـده آلامـا[3]

عـهـده بـكـم قـديـم كـان بـه مـسـتـهـامـا

كـان بـه فـي دلال لا يـخـشـى فـيـه مـلامـا

والـيـوم أضـحـى كـسـيراً كـئـيـبَ الـقـلـب مُـسـامـا

فـعـودوا بـالـلَّـه عـودوا لِـمـا كـنـتـم مـسـتـدامـا

كـفـاكـم بـالـصـد عـنـي جـفـوتـمـوني أيـامـا

والـجـفـا عـنـدي ثـوانٍ أراه فـيـكـم أعـوامـا

إن كـنـت لـسـت بـأهـلٍ لـسـتُ صـوَّامـاً قـوَّامـا

فـأنـتـم أهـل عـفـوٍ مـنـكـم أرجـو الـكـرمـا

لـولاكـم مـا كـنـت شـيـئـاً وبـكـم صـرتُ إمـامـا[4]

أُعَـدُّ مـن أهـل الـلَّـه[5] وإن جـنـيـتُ الآثـامـا

---

(١) أي أهل الله.

(٢) أي لا تصدوه مثلما صدَّ أهل ليلى قيساً. انظر أعلاه ص٧٥.

(٣) ابن الفارض كذلك ينهي إحدى قصائده بقوله:

«أنـا الـفـقـيـرُ الـمُـعَـنَّـى رِقُّـوا لِـحَـالـي وذُلّـي».

البيت ٢٧-٢٨ من قصيدة أنتم فروضي ونفلي.

(٤) الإمام هنا هنا بمعنى «مرشد» أو «شيخ طريقة».

(٥) في منظور متناقض دائماً، يؤكد الشيخ هنا بوضوح أنه جزء من جماعة الأولياء وإنْ=

جناها آدم قبلي ولم تسلُبْهُ المقاما
وصار في الأرض فرداً بالعناية مُحاما[1]

وإن المتصوف ليشعر بالحب الذي يعتريه «لأهل الله» ويدرك آلامه، حتى لتصبح المسافة الفاصلة بينهم ناراً تتأجج داخله. وفي هذا المنحى تأتي القصيدة الطويلة للشيخ علاوي التي يقول فيها:

أزعجتني نار اهواكم
واصطباري عنكم طالا

وقد ذكرناها آنفاً[2].

وأقصى حال النار في اشتعالها هي جهنم، والشيخ علاوي يقول إنه مستعد لأن يخلد في جهنم... إن كان في ذلك قرب منهم. وفي هذا بطبيعة الحال مغالاة من الشيخ الذي ما من شك في أنه يتوجه في هذه القصيدة الملغزة إلى كائنين سماويين:

يا سائق الأفكار
في ميدان السر
يا حادي الأعمار
سيروا على قَدْري[3]

=كان يقول بعلو منزلتهم عنه في الوقت نفسه.

(١) الشيخ عدة، قصيدة إنني أرى السقاما، الديوان، ص١٩-٢٠. الواقع أن الإسلام لا يعد ما فعله آدم في الجنة «معصية» أو خطيئة أولى كما في المسيحية مثلاً يتحملها كل نسله. بل العكس، فقد اختاره الله ليكون خليفته في الأرض وطلب من الملائكة أن تسجد له.

(٢) أزعجتني نار اهواكم، الديوان، ص١٠٧.

(٣) الشيخ يخاطب شخصين مختلفين لن يكشف عن هويتهما في القصيدة. فهل الأمر يتعلق بأولياء من البشر أم بالملائكة؟ بعد البيتين الأولين، يصبح الخطاب بصيغة الجمع لأن المثنى في الدارجة الجزائرية غير مستخدم.

إنني عبد الدار
تابعكم في الأمر

والضعف علي جاز
فالتمسوا عذري

بُعدُكم لي نار
وقربكم ذُخري

حبكم فيَّ سار
مُزج بسرّي

لو رأتكم الأحبار
لحنُّوا للذكر

ومزقوا الزنار
وتاهوا بالسُّكر

سُميتم في الأسحار
بليلة القدر

قربكم شَا[1] وَنهار
مُكنًّى بالفجر[2]

كنت قبل الإقرار[3]
محجوباً عن أمري

---

(١) كذا في نص الديوان. وقد كتبت في بعض الطبعات كلمة واحدة: شاوَنهار. المترجم.

(٢) هنا بيت ذو مغزى كبير. فليلة القدر لا بد من التماسها خلال العشر الأخير من شهر رمضان وفي الأوتار خاصة. وهي عند المتصوفة رمز لتجلي رب العالمين وتدليه إلى السماء الدنيا. وهي بنص القرآن الكريم «سلام هي حتى مطلع الفجر».

(٣) أي قبل أن أقبل الاتحاد أو الالتزام معكم، في إشارة إلى سورة آل عمران، الآية ٨١، حين طلب الله من الأنبياء الإقرار بنبوة محمد وتصديقها: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ=

وأنـــتـــم مـــعـــي فـــي الـــدار
وأنـــا مـــا نَـــدري
حـــبـــن رُفـــعـــت الأســـتـــار
وحـــجـــاب الـــنُّـــكْـــرِ[1]
غِـــبـــتُ عـــن الأثـــار
فـــي شـــهـــود الـــبـــدر[2]
ســـواكـــم مـــا يـــذكـــار
فـــي ذهـــنـــي وفـــكـــري
لـــو كـــنـــت عـــلـــى الـــجـــمـــار
نِـــتْـــقَـــلَّـــب فـــي عـــســـري
أنـــتـــم مـــعـــي فـــي الـــنـــار[3]
فـــيـــا لـــيـــت شـــعـــري
لـــو كـــنـــت لـــكـــم جـــار
فـــي مـــدة الـــدهـــر[4]

في القصيدة التالية للشيخ علاوي دائماً، يتأرجح الإيقاع في مخاطبة «أهل الله» بين الثقة والترجي، كما نستشعر من نغمتها عند إنشادها حنيناً عظيماً:

=لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾.

(١) كان الشيخ ينكر، فيما سبق، وجود هذه الحقيقة فيه.

(٢) البدر اسم يُطلق على الرسول صلى الله عليه وسلم.

(٣) بمعنى أنكم ساكنون فيَّ في كل موضع كان مهما بلغ سوؤه ظاهرياً.

(٤) الشيخ علاوي، قصيدة يا سائق الأفكار، الديوان، ص٦٧-٦٨.

دارت كؤوس الغرام
ما بين الموالي
فزادتهم اصطلام
حالاً على حال[1]
قلت لهم يا كرام
هل ترضوا بحالي
فقالوا لي يا غلام
إذا كنت خالي[2]
فقلت لهم نعم
قولكم في بالي
ولكن يا كرام
أشفقوا من حالي
إني كثير الآلام
ضعيف الأعمال
بالنسبة لكم عدم
جعلتكم فالي
ذكركم لي مدام
وحبكم مالي

---

(١) الاصطلام مصطلح تقني جداً عند الصوفية يحمل بخاصة معنى الاقتلاع من الجذور.

(٢) لكي يصل إلى حضرتهم أو إلى مستواهم، على المؤلف «إفراغ» نفسه أي أن يتخلى عن صفاته الأنانية، وقد روي عن سادة الصوفية قولهم: «لا يمكن ملء كأس [بِسِرّ العرفان أو البركة] نصفه ملآن مسبقاً».

إنَّ لـــي فـــيـــكـــم هـــيـــام

لـــيـــتـــه يـــبـــقـــى لـــي

فـــيـــا ضـــيـــعـــة الأيـــام

فـــي الـــقـــيـــل والـــقـــال

لـــو كـــنـــت مـــن أهـــل الـــمـــرام[1]

لـــضـــيـــعـــت أشـــغـــالـــي

وهـــمـــت بـــكـــم هـــيـــام

والـــحـــق يـــصـــغـــى لـــي

فـــي حـــبـــكـــم لا مـــلام

والـــلـــوم حـــلا لـــي

فـــإنْ كـــان لـــي مـــقـــام

عـــنـــدكـــم عـــالـــي[2]

ومع ذلك، فالشيخ علاوي يؤكد في أماكن متفرقة من قصائده وصوله إلى هذا «المقام العالي»، أي ما أوكل به من وظيفة مشايخية إرشادية عظيمة، في كلا العالمين الظاهر والمحجوب. ففي قصيدته «أهل حزب الديَّان»، يصف الشيخ كيف جعله الجوهر القدسي يَعْبُر من الموت إلى الحياة، على مستوى السلوك طبعاً، وكيف بَعَثَهُ من جديد في ذاته. فَأَدْخَلَ في القصيدة شطر البيت التالي: «أدخلتني الديوان»[3]. وفي قصيدته «يا من تريد تدري فني»، التي يعرض فيها الشيخ حقيقته الصوفية

---

(١) أي من يخصصون حياتهم على الله حصراً.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة دارت كؤوس الغرام، الديوان، ص٣٩-٤٠. قد نتفاجئ من قدر الذل الذي يبديه الشيخ هنا بينما يُظهر في قصائد أخرى منزلته الروحية.

(٣) الديوان، ص٣٦.

الاستثنائية كما لو أنه مدفوعٌ بقوة مطلقة لا مرد لها، يطلب في إحدى مقاطعها الحماية لمريديه وكذلك «المن يدخل» في «الديوان» أي مَجمع الأولياء غير المرئيين ذاته، الذي يتولى هو إدارته ورياسته[1].

---

(١) الديوان، ص٢٤.

الفصل الخامس

الرحلة إلى اللّه: الطريق إلى اللّه

يقول ابن عربي: «لما كان الوجود مبدأه على الحركة لم يتمكن أن يكون فيه سكون لأنه لو سكن لعاد إلى أصله وهو العدم، فلا يزال السفر أبداً في العالم العلوي والسفلي والحقائق الإلهية»[1]. فهو ينبه الإنسان إلى أننا «لا نزال في سفر أبداً من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية (...) وإذا لاح لك منزل نقول فيه هذا هو الغاية انفتح عليك منه طرائق أُخَر (...) فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايتي»[2]. غاية المتصوفة أن يدرك الإنسان حالة الحج في هذه الدنيا واستباق العودة إلى الله. ففي حين يكتفي معظم المؤمنين باتباع الدين من الخارج وإقامة الفروض المكتوبة، متبعين «الطريق» المعبدة العريضة التي هي طريق الشريعة، يقرر البعض السفر والسلوك نحو «الحقيقة» الباطنة، حقيقة كل ما هو موجود. فيتبعون لذلك «الطريقة» أو الطريق الضيقة والوعرة التي لا يسلكها إلا من كان لديهم استعداد مسبق لخوض مشقات الرحلة.

(١) ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، ترجمة دني غريل، منشورات L'Eclat، ١٩٩٤، صXI.

(٢) نفسه.

الواقع أننا لا ننتقل من الظاهر نحو جوهر الأمور، ومن القشور نحو اللب دون أن يأثر ذلك علينا في أعماق أنفسنا. وقد ظهرت العديد من التسميات للتعبير عن «السُّلوك»، على مدى القرون. والشيخ بوزيدي يطلق عليه مجازاً «حضرة الأُسود»(١)، والشيخ علاوي(٢) يسميه «طريق كريمة ذات سطوة عظيمة»، بينما هو عند الشيخ عَدَّة «طريق الفحول»، أي الأبطال الروحانيون(٣).

ما الهدف من سلوك الطريقة؟

إن كان في سلوك الطرق الصوفية الكثير من المحن بل المخاطر المهلكة، فلماذا سلوكها إذن؟ لماذا نتصوف إن كان شيوخ التصوف يقولون إننا جميعاً نمتلك داخلنا كل ما يلزمنا لنحقق ذاتنا روحياً؟ سأل أحد المريدين الحلاج: يا شيخ كيف الطريق إلى الله تعالى؟ فأجابه بحماسة: «الطريق يكون بين اثنين وليس مع الله أحد»(٤).

المشكلة أن «الأنا» البشرية وما تنتجه من أوهام تجعل على أعيننا غشاوة وتؤثر على أبصارنا: فما يعانيه الإنسان مثلاً من خداع بصري ليس بشيء مقارنة مع الأوهام النفسية التي نفرزها وما تفتأ متسلطة علينا وتقض مضاجعنا من شهوات وندم وإسقاطات... يورد الشيخ علاوي الدرس التالي عن شيخه، الشيخ بوزيدي: «ما نعتبره العالم المحسوس، هذه الحياة الدنيا الفانية، ليس سوى مجموعة من الغشاوات التي تخفي

---

(١) الديوان، ص١٢٧.

(٢) الديوان، ص١١٤.

(٣) الديوان، ص١٨.

(٤) أخبار الحلاج، ترجمة وتقديم لويس ماسينيون، باريس، ١٩٧٥، ص١٣٦-١٣٧ من النص الفرنسي.

العالم الحقيقي. وهذه الغشاوات هي حواسنا الشخصية التي لا تجعلنا ندرك حقيقة الأشياء لكنها على العكس تمنعنا من الرؤية بتحديدها للإدراك الكامل: فعيوننا غشاوة أمام الرؤية الحق، وآذاننا غشاوة أمام السماع الحق وهكذا هي الحواس الأخرى. ولإدراك العالم الحقيقي، لا بد من إزالة تلك الغشاوات أي الحواس، لا بد من تعطيل كامل وظائفها.. فتغلق عينيك وتصم أذنيك ثم لا تتذوق شيئاً ولا تشم ولا تلمس. فماذا يبقى إذن من الإنسان؟ بريق خفيف يترقرق.. فتلك هي شفافية الوعي الحقيقي»[1]. وبناء على هذا الكلام، سيضعُ الشيخُ الذِّكرَ أساساً لطريق السلوك إلى الله. وما رأي الشيوخ المتقدمين، كالإمام الغزالي وجلال الدين الرومي، بمختلف عن هذا.

يذكر ابن عطاء الله السكندري (توفي عام ١٣٠٩) في حكمه، بكلمات ظاهرها التناقض، الوَهْمَ الهائِلَ الذي يعيش فيه الإنسان إذ يعتقد أنه بعيد عن الله:

«إنما حجب الحق عنك شدة قربه منك».

وهي النتيجة المُربكة نفسها التي توصل إليها الشيخ بوزيدي:

حجابكَ هو القرب بالقربِ قد غبت

ولولا وجود القرب لم تكن في الهجرِ[2]

والواقع أن الله عز وجل:

---

(١) عند Abd-Al-Karim Jossot، في Johann Cartigny, Cheikh Al Alâwî. Documents et témoignages، باريس، منشورات Les Amis de l'Islam، ١٩٨٤، ص٧٥.

(٢) الديوان، ص١٤٢.

ظَـــهَـــرَ فــــي احــــتــــجـــاب

واخـــتــــفـــى بِــســـنَــــاه[1]

كيف السبيل إذن لأن نفتح أعيننا ولأن ننفصل عن حُجب الأوهام التي ذكرناها أعلاه، وبالتالي أن نقترب من رب العالمين؟ لدى الصوفية هنا وجهة نظر وتقترح عدة مناهج لهذا الأمر.

بديهي أن الهدف هو الوصول إلى الله: أن نعرفه أكثر وأن نحبه أكثر، وأن نشعر بوجوده، وأن «نتماهى» به... إلخ. المدرسة الشاذلية، والعلاوية فرع منها، قد عملت بشكل مكثف على إبراز هذا الهدف وتنقيته من الشوائب: علينا التركيز على رب العالمين فقط. ولا تفتأ الشاذلية تذكِّر المريد بذلك حتى لا يتوقف عند بعض الكرامات وغيرها من الخوارق التي قد تحدث معه في طريقه. وأول من كتب في هذا الموضوع من المصنفين الكبار ابن عطاء الله في كتابه «القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد»[2]. وفي قصيدة للشيخ علاوي موجهة للمريدين، يبدأ الشيخ قصيدته بهذا التوجيه:

يــــا مــــريــــداً فــــزت بــــه

بــــادر واقـــصـــد مـــن تـــهـــواه

ثم يفصح الشيخ عن دواخله قائلاً:

هـــو قـــصـــدي لا نـــخـــفـــيـــه

دومـــاً قـــلـــبـــي مـــا يـــنـــســـاه [...]

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٧١.

(٢) ترجمه إلى الفرنسية وعلق عليه Maurice Gloton، باريس، منشورات Les Deux Océans، ١٩٨١.

هــو هــو قــصــدي فــيــه
روحــي وذاتــي تــهــواه
الــلّــه الــلّــه نــعــنــي بــه
كــلُّ نُــطــقــي بــســنــاه[1]

في قصيدة أخرى مخصصة لمريد الوصال، يعود الشيخ علاوي للحديث عن هذا الهدف الجوهري:

قــلــتُ قــصــدي وطــلــبــي فــيــك يــا رب
أنــتَ غــايــة حــبــي بــك اكــتــفــيــتُ[2]

ولكن كيف يمكننا تحقيق ذلك الهدف المطلق بطريقة عملية وفعَّالة؟ ما هي المراحل الوسيطة المؤدية إلى ذلك؟ أي منهج نتبع؟

هل نتبع طريق اليقظة (الشهود) للوصول إلى التحقيق؟

كل راغب في التقرب إلى الله، عليه أن يُطَهِّرَ نفسه أولاً. إذ عليه تحرير عقله الواعي من أدران الحياة الدنيا الآنية ومن الأوهام العديدة التي تضربه بعنف؛ وعليه العمل للخروج من «سجن الأشباح»[3] وبالتالي أن «يدرك حقيقة الواحد الأحد» وهو ما يسمى باللغة الصوفية «التحقيق». «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، ينسب هذا القول تارة للرسول وتارة للإمام علي وتارة أخرى للمتصوف سهل التستري (توفي عام ٨٩٦). فبوسعنا من الآن فصاعداً القول إن الصوفي إنما يسلك طريق

(١) الشيخ علاوي، قصيدة يا مريداً فزت به، الديوان، ص٤٧-٤٨.
(٢) قصيدة يا مريد الوصال، الديوان، ص١١١.
(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٢٥.

الصحوة واليقظة بهدف إخراج الناس من سباتهم ولهوهم الغارقين فيه برغبتهم نوعاً ما، وإرشادهم إلى طريق الحقائق الروحانية.

وفي قصيدة كثيفة المعاني، يحدثنا الشيخ علاوي بمرارة عما يراه:

اذكــــر الله يـــا رفـــيـــقـــي
وتـــوجـــه لـــلـــمـــرام
واقـــصـــد الـــحـــق الـــحـــقـــيـــقـــي
إنـــمـــا الـــخـــلـــق عـــدم
لا ســـواه فـــي الـــتـــحـــقـــيـــق
جـــلَّ قـــدراً فـــي الـــقِـــدم
قـــد ظـــهـــر بـــالـــتـــفـــريـــق[1]
لـــكـــن الـــنـــاس نـــيـــام[2]

وفي مكان آخر، نقرأ هذا البيت للشيخ وفيه إشارة إلى منزلته الروحية:

فـــالأمـــر عـــنـــدي مُـــشـــاهَـــد
والـــنـــاس عـــنـــه رقـــود[3]

ذكرنا أعلاه قصيدة الشيخ المعروفة باسم «قصيدة الفتوحات»، التي تطرّق فيها مرتين إلى دعوته المحفزة: «أيا عشاق المحبوب، وقت الشهود هذا»[4].

---

(١) التفريق أي أن التجلي الإلهي يظهر في أدق التفاصيل الوجودية.

(٢) أي أنهم لا يستطيعون إدراك الله في الحياة الدنيا وعالم المظاهر. الشيخ علاوي، قصيدة اذكر الله، الديوان، ص٢٠.

(٣) الديوان، ص٤١.

(٤) انظر أعلاه، ص٧٠.

ووفقاً للتعاليم الصوفية، يولِّد ذلك الرقود والغفلة لدى الإنسان غشاوة تمنعه من إدراك الإشارات الإلهية الموجودة داخله تماماً كما هي موجودة في العالم من حوله. وهذا هو ما يندد به الشيخ عَدَّة هنا:

لا تحسب الخلق جهلاً عبثاً[(١)]
إنما الخلق حروفٌ وطُروس[(٢)]
لو حققت ما أبصرت خللا
إنما الإخلال في بعض النفوس
نظرتْ من جهلها شبحَ الورى[(٣)]
لاهيةً عما فيه من غُروس
وهو والله سِفرٌ قد أُنزل
لمن لاحت له في العلم شموس
يا أيها اللاهي عنه عجباً
كيف يغني عن القيام الجلوس[(٤)]

وفي سياق مدح الشيخ عَدَّة للتلميذ المتحمس والمندفع للعلم وتشجيعه إياه، يصف الشيخ، في المقابل، حالة الإنسان الغافل:

والغيرُ بات في السُّرى طي الإهمال
فلا يدري ولا يُدرَى عند الرجال[(٥)]

بما أن اليقظة الروحانية أو الشهود تعني أن يتحرر الإنسان من كل

---

(١) في إشارة إلى سورة المؤمنون، الآية ١١٥: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.
(٢) أي أن «العالم يحمل علامة البصمة الإلهية».
(٣) أي أنها لا تنظر إلا إلى المظاهر المادية للبشر.
(٤) الشيخ عدة، الديوان، ص٣٨-٣٩.
(٥) نفسه، الديوان، ص٢٨.

«الأوهام»، يحض الشيخ بوزيدي المريد على الخروج من «أناه» بأن يتخلص من أفعالها وصفاتها، لأنها في الواقع أفعال وصفات الله[1]. ومن شأن هذا التحرر بالتأكيد أن يؤدي إلى نوع من الشفافية العالية، وأن يصل بالمريد، نوعاً ما، إلى «الحقيقة». لكن «التحقيق»، كما يلمح الشيخ بوزيدي في كلامه، ليس سوى هبة من الله؛ فهو إذن متعلق بتواضع جذري وحقيقي، وسنعود للحديث عنه لاحقاً:

فإنك وَهِمٌ بالجهالة ما دمتَ

وإنْ جاءك التحقيق صرتَ عينَ الأمر[2]

هذا الانعتاق من الأنا يستوجب شكلاً محدداً من التحرر ألا هو التحرر من رؤية ما يطلق عليها المتصوفة اسم «السِّوَى» أو «الغَير»[3]؛ فطالما أنني أرى «سِوى الله» في هذا العالم ذي التعددية اللامتناهية، فليس بوسعي أن أرى التوحيد الإلهي الذي لا بد أن يعاش كتجربة داخلية ليس فيها أي مكان للإغراءات الخارجية، بعيداً عن المسلمات الدينية. وللشيخ بوزيدي هذا الشطر حول الموضوع:

كنْ لله باللّه في الله والغير انْسَه[4]!

وللشيخ علاوي في هذا المعنى أبياتاً يستخدم فيها الصورة القرآنية والإنجيلية أيضاً المأخوذة عن قصة سيدنا موسى مع العُلّيقة التي تتقد نارًا ولا تحترق:

---

(١) الديوان، ص١٣١.

(٢) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٤٢. قوله «وإن جاءك التحقيق» أي أن الولاية لا تأتيك من نفسك، بل هي إنعام إلهي واختيار.

(٣) نجد عند بعض المتصوفة صيغة الجمع «الأغيار».

(٤) الديوان، ص١١٨.

يا من تهوى ما نهوى اخلع نعلَ السِّوى
في المقدس طُوى كما أنا خلعتُ
فخلعتُ النعلين كذا الكونين[1]
لئلا يبقى مِن بيني ثُم نُديتُ[2]

فوادي طوى، هو التسمية القرآنية للمكان الذي كَلَّم فيه اللهُ رسولَه موسى في سيناء عبر شجيرة «العُلَّيقة المحترقة». وفي تأكيد على ربوبيته المطلقة، طلب الرب من موسى أن يخلع نعليه[3]. وقد أوَّل المتصوفة هذه الإشارة تأويلات عديدة؛ ومن أكثرها بديهية أنها علامة على التخلص من الأنا الإنسانية المتعلقة عادةً بأمور الدنيا. فالشيخ علاوي يربط هنا بوضوح بين التحرر من الغَيْرِيَّة والتحرر من الأنا.

حتى أنه يعطي نصيحة مختصرة ومحددة تشكل برنامجاً كاملاً في ذاتها:

يا خليلي أذْكُر وَافْنَ في اللّه
لا تبالي بغير اللّه[4]

معرفة الله؟

إن العمل على التحرر الداخلي تحضيرٌ مُؤكد للقاء رب العالمين ولقاء مختلف المقامات الربانية؛ إنه أشبه بالتحضير التمهيدي الذي يخلِّص الطريق من شوائب الأنا ومعوقاتها، ليفتح لها آفاقاً لم تكن تحلم

---

(١) الحياة الدنيا والآخرة.
(٢) الديوان، ص١١٠-١١١.
(٣) سورة طه، الآية ٢٠.
(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص١٠٧.

بها. فهل لهذا العمل أن يعرِّفنا بالله؟ وهل بوسعنا، حقاً، أن نعبده ونحبه دون أن نعرفه؟ وعليه، هل الهدف من الطريقة الصوفية إذن أن نعرف الله والحقائق[1]، وهل نصل إلى المعرفة والعرفان عبرها؟ هذا ما يلمح إليه الشيخ بوزيدي بكلامه التالي:

اللَّه اللَّه قَولي لا تخشى من عُذَّلي
أَذْكُرهُ يا خِلّي تَنَال العِرْفَانِ
هُوَ هُوَ شُغلي نهاري وليلي
هو ذاتي ونَفْلي يا جَمْعَ الإِخوان
أَعْزِمْ لِيَ وَاجْرِ تنالِ ذا الفَخْرِ
بالعلم والسِّرِ تَتْبَع بالعِرفان[2]

أما بالنسبة للشيخ علاوي، فالعرفان (أو معرفة الله) أمر تجريبي، ويتعلق بتحصيلِ حدسي وإدراك فطري وليس عقلانياً:

وغاية العبادِ هي المعرفة
على نعتِ العَيانِ والمكاشفة[3]

ولكن، ماذا يمكننا أن نعرف عن الله؟ وقد أخبرنا بنفسه أن ليس بوسع أبصار البشر أن تدركه؟

---

(١) الحقائق أو الأحوال، قد تكون روحية وقد تكون بشرية (الأنبياء، الأولياء...).

(٢) الشيخ بوزيدي، قصيدة الله الله قولي، الديوان، ص١٣٠. وهي معرفة تُريح من عناء الحياة وعالم السِّوى (الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١١٩).

(٣) منهاج التصوف، في القسم الثاني من مفتاح الشهود، بيزوت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧، ص٩٤. هذا النص المكون من ١٣٢ بيتاً مستل من قصيدة مكونة من ألف بيت بعنوان الرسالة العلاوية.

الشهود؟

فهل الهدف من التصوف تأمل الله أو ما يعرف عند المتصوفة بالشهود والمشاهدة، بمعنى الرؤية والإدراك المباشر للحقائق الربانية، التي لم تعد تكتفي بمجرد النطق بالشهادة التي ينطقها كل المسلمين؟

الواقع أن الشهادة تقوم على أساس ما لم نره (أي الله في وحدانيته)، وبعض المتصوفة يذهب لحد القول إنها «شهادة زور» في استعارة ساخرة للمصطلح القانوني المعروف.

غالباً ما يتم تقديم الشهود على أنه ثمرة المجاهدة، ويختصرونه بهذه الكلمات الجامعة: جاهد تشاهد! والمجاهدة هي - من كل بد - ثمرة الالتزام بالطريق وسلوك الطريقة كما يقول الشيخ علاوي:

ولتفنَ في المعبود تَذُقْ معنى الشهود
إذ ليس ذا الوجود إلا من نور اللَّه[1]

وهي عنده دلالة على خوض تجربة عميقة:

امتحقَ اسمي ورسمي روحي وجسمي
غيَّبني عن علمي لَمَّا شهدتُ
لَمَّا بدا مقصودي غاب وجودي
في حضرة الشهود ثَمَّ لبَّيتُ[2]

أما عند الشيخ بوزيدي، فالشهود يشكل هدفاً حقيقياً يُسعى إليه:

اذكر يا خِلِّي واشطح وللحضرة لا تبرح
لازمها أخي تَفلح تصير من أهل الشهود[3]

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٧٢.

(٢) نفسه، ص١١١.

(٣) الديوان، ص١٢٧.

الشيخ عَدَّة، وفي سياق شرحه للمريد مزايا شيخ الطريقة، يولي أهمية خاصة إلى اليقين الذي يتبع الشهود:

فترقى لكعبة الشهود موالياً
صلاتَك لحقِّ اليقين في قِبلة[1]

والواقع أن القرآن الكريم يحض الإنسان على تذوق «اليقين» الذي يمكن الوصول إليه عبر ثلاث مراحل. والمرحلة القصوى، علم اليقين، هي مرحلة شفافة لا تدع أية مسافة بين المشاهِد والمشاهَد[2].

تذوق القرب و«الوصل»؟

تجربة الشهود تفتح الباب لمشاركة روحية أكثر مباشرة مما مر معنا من قبل. ولكن كيف نعبِّر عن تلك التجربة بكلمات أكثر حسِّية وشعورية؟ في الأدب الصوفي الكلاسيكي، وبخاصة في قصائد شعرائنا الثلاثة، القاعدة المتبعة في التقرب من الله هي اللجوء إلى مصطلحات مادية بحتة فنجد كلمات من قبيل «القُرب» و«الوصل أو الوصال» واردة بكثرة، وغالباً مع بعضها بعضاً.

بداية، يحمِّل الشيخ بوزيدي «الوصل» كثافة روحية كبيرة:

إذا قيل لك من تهوى قُل اللَّه
أنا به والَه مشغوفٌ بحب اللَّه
من هو قريب لذاتي[3] محال قلبي ينساه
قريبٌ مني ليَّ والقرب خافي معناه[4]

---

(١) الديوان، ص٣٤.

(٢) انظر سورة التكاثر، الآيات ٥ و٧، وسورة الواقعة، الآية ٩٥.

(٣) في الأصل: لِذَتي. المترجم.

(٤) قصيدة «أيا مريد الله»، الديوان، ص١١٩. مع الانتباه إلى وجود قصيدة للشيخ=

ثم يقذف الشيخ علاوي بأذن المريد:

القربُ فيكا والوصل إليكا[1]

وفي مكان آخر، يبوح بهذه التجربة الخاصة جداً:

قرَّبني محبوبي وارْفَعْ حجبي
ثم صفا مشروبي به اتصلت

في وصلي واتصالي غِبتُ عن حالي
في ظهور الجلال أنا امتحَقْتُ[2]

فهل الوصل هو الهدف في ذاته؟ نعم، بالنظر إلى عناوين القصيدتين الموجهتين للمريدين: «يا من تطلب وصلها» للشيخ بوزيدي و«يا مريد الوصال» للشيخ علاوي[3]. لكن ما يلفت الانتباه حقيقةً هو البيت الأول من القصيدة اللامية الطويلة، ولأهميته الدلالية، نجده يفتتح الديوان في كافة طبعاته:

أيا أيها العشاق للمَخضَرِ الأَعْلَى
عِيدُونَا بِوَصْلِكُم ورُومُوا فينَا وَصْلاً[4]

فمن فضائل العلاقة مع شيخ زمانه والتعلق به، وهو هنا الشيخ علاوي، أن صحبته تقود إلى الوصل مع الله. ولكن، هل يكفي الوصل؟ ألا يسعى المتصوفة، في كل العصور والأزمان، إلى الاتحاد مع الذات

=علاوي تحمل العنوان نفسه وقد مر ذكرها.

(١) الديوان، ص٥٤.

(٢) الديوان، ص١١١.

(٣) الديوان، ص١٣٤؛ الديوان، ص١١٠.

(٤) الديوان، ص٥. الفعل «عيدونا» يتضمن فكرة التذكير بوعد مقطوع سابقاً. والتعبير نفسه نجده عند أبي مدين في قصيدة تحمل أيضاً عنوان «الوصال»، الديوان، ص١٥.

القدسية؟ في الإسلام، وبالتالي في الصوفية، لا يمكن للإنسان حقاً أن يتحد مع الله، فذلك يفترض وجود ثنائية، لأن الاتحاد، سواء الغيبي أو المادي، يتطلب توحداً بين كائنين اثنين. والحال أنه في الإسلام، ليس هناك إلا الله الواحد الصمد. وهو أمر يدركه شيوخنا كل الإدراك. ولذلك، كانوا يتجنبون في أغلب الأحيان استخدام مصطلح «اتحاد»؟ ويفضلون عليه كلمة «الوصل» و«الوصال».

الفناء لأجل البقاء في الله؟

يرى العديد من المتصوفة أن قوام التجربة الصوفية الإلهية، مبدئياً، هو إدراك أن لا إله إلا هو «الواحد»، وبالتالي أن يبتعدوا عن الإدراك الوهمي لذاتنا البشرية ككيان مستقل عنه سبحانه وتعالى. إذ يمكن لهذه التجربة أن تعاش كـ«حال» ممتد، نسبياً، حالٍ يترك فيه المرء إدراكاته الاعتيادية عن نفسه وعن العالم، لكي يذوب ويتلاشى في حضرة الله تعالى: ذلك هو فناء أو انطفاء الأنا البشرية في الله؛ وهو أمر لا بد منه قبل الانفلات من ذاتنا، وقبل الانعتاق الروحي الذي تحدثنا عنه أعلاه. هذه التجربة أساسية للغاية في الصوفية، ومصطلح الفناء له استخدامات عديدة تختلف باختلاف الطرق وتشعبها، لذلك لن نتطرق في هذه المرحلة سوى إلى بعدها التجريبي.

الشيخ علاوي تحديداً، غالباً ما يعبِّر عن مضمون تلك التجربة مستخدماً مصطلح «الغيبة» عن الذات وعن العالم، الغيبة التي يبدو أنها تسبق الفناء وتنبئ به. والغيبة نور كامل يبهر النفس، مثلما نقرأ في هذه الأبيات:

إذا كـــان الـــقُـــربُ يُـــفـــنـــي

أنـــا الـــبـــاقـــي بـــبـــقـــاهـــا

يـــا لـــهـــا مـــن نـــورٍ يـــغـــنـــي
عـــن الـــشـــمـــس وضـــحـــاهـــا[1]

ثم هذه الأبيات:

تـــارة يـــفـــنـــيـــه فـــيـــه
يـــظـــهـــر عـــنـــي بـــســـنـــاه
تـــارة يُـــبـــقـــيـــنـــي بـــه
فـــنـــقـــول أنـــا لا هـــو[2]

كذلك، كثيراً ما يتكلم المتصوفة، في معرض حديثهم عن الفناء، عن «الانغمار في محيط أو بحر التوحيد». فيحدثونا، **بعد أن يعودوا إلى رشدهم**، عن ذلك «الحضور» الذي غمرهم كليةً. إليكم ما يقوله الحلاج:

مـــا زلـــتُ أطـــفـــو فـــي بـــحـــار الـــهـــوى
يـــرفـــعـــنـــي الـــمَـــوْجُ وانـــحـــطُّ
فـــتـــارةً يـــرفـــعـــنـــي مَـــوْجُـــهـــا
وتـــارة أهـــوى وانـــغـــطّ
حـــتّـــى إذا صـــيَّـــرنـــي فـــي الـــهـــوى
إلـــى مـــكـــان مـــا لـــه شـــطّ[3]...

وللبحر عند الشيخ علاوي معنى ميتافيزيقياً تاماً:

فـاذكـرْ الاسـم الأعـظـم واطـوِ الـكـونَ تـغـنَـمْ
وخُـضْ بـحـرَ الـقِـدَم فـذاك بـحـر الـلّـه

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٣١.
(٢) نفسه، ص٤٧.
(٣) الديوان: قصيدة ما زلت أطفو...

وخُضْ بحر الأنوار والمعنى والأسرار
وافنِ هذي الديارْ يبلغْ قلبُك مناه[1]

أما عند الشيخ عَدَّة، فالبحر جزء من التجربة الصوفية الداخلية، وله صور أخرى:

قد طابت حياتي من بعد مماتي
بشهود الذات في هذا الآفاق
تجلت شموسي من روحي ونفسي
فَنَيتُ عن حِسِّي برؤية الساقي
خمرتي القديمة سُقيتها لمَّا
مَحَوْتُ الأنام في بحر الإطلاق
في بحر المعاني غبتُ عن أكواني
لا نرى من أيني إلا الحي الباقي
قد زالت حجوبي وصفا مشروبي
رأيتُ محبوبي من غير اختلاقِ[2]

أحياناً، يتم تقديم الفناء للمريد على أنه الهدف المرجو من السلوك في الطريقة:

يا مريداً فزتَ به
بادر واقصد من تهواه
إن أردت تفنى فيه
لا تَضغ لما عداه[3]

---

(1) قصيدة أيا مريد الله، الديوان، ص٧٢.

(2) الديوان، ص٢٦-٢٧.

(3) الشيخ علاوي، يا مريداً فزت، الديوان، ص٤٧.

فلتجربة الفناء، إذن، طابع تربوي وصوفي. والفناء عند الشيخ عَدَّة تطهيرٌ للأنا من الغرائز والشهوات «يفنيه عما يلهيه من هواجس هواه»، وتخليص للوعي الإنساني من عالم الظواهر والخيال «أفنيتَ مَن على الثرى من الخيال»[1].

لكن القول الغالب إن الفناء ليس سوى حالة انتقالية وممر إلى أمر أكثر اكتمالاً مثلما هو الحال عند الشيخ بوزيدي:

أَفْنَ عن كلِّ الحِسِّ وادخل حضرة القدس
تجلسْ بساط الأُنس يَحصل لك المقصود[2]

فالفناء، في الحقيقة، ليس إلا «الردهة» التي تؤدي إلى «البقاء» واستمرار حياة المريد في الله. وليس للمريد بعد أن يستهلك صفاته النفسانية، إلا أن يعيش في الله وبالله، سيتمثل الصفات الإلهية ويتماهى فيها كما مرَّ معنا أعلاه في الحديث القدسي حيث يصبح الله «سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها».

يُجمع المتصوفة في أدبياتهم المشهورة على أن الإنسان في حالِ **الفناء** لا يرى شيئاً سوى الله؛ وأنه في حال **البقاء** يراه، عز وجل، في كل شيء. أما العبور من الحال الأولى إلى الثانية، فأمر يتعلق عموماً باتساع الانفتاح الروحي. ويشير الشيخ علاوي في هذا الإطار إلى دور شيخ الطريقة في هذه العملية:

يُخرجك من ضيق السجون[3] إلى الفضا
إلى فضاء الفضا إلى أول الأولى

---

(١) الشيخ عدّة، الديوان، ص١٤ و١٥ و٢٨.

(٢) الشيخ عدّة، الديوان، ص١٢٦.

(٣) أي من الأنا وعالم الظواهر...

إلـى أن تـرى الـعـالـم لا شـيء فـي ذاتـه
أقلَّ من الـقـلـيـل فـي تـعـظـيـم الـمـولـى
فـإنْ بـرز الـتـعـظـيـمُ تـفـنـى فـي عـيـنـه
لأنـك لـم تـكـن مِـن أول الـوهـلا
فـلـم تـدر مـن أنـت فـكـنـتَ ولا أنـت
فـتـبـقـى بـلا أنـت لا قـوة لا حـولا
وبـعـد فـنـائـك تـرتـقـي إلـى الـبـقـا
إلـى بـقـاء الـبـقـا إلـى مُـنـتـهـا الـعُـلا[1]

ثم، إن وصل المريد إلى مقامٍ لا يشعر فيه بكيان «الأنا» الفردية، فأين سيجد ـ إذن ـ كينونته وأين سيجد الموجود إن لم يكن في الله، وهو ما يصفه الشيخ بوزيدي في الأبيات التالية:

كـنْ فـانـي عـنـكَ مـوجـوذ بـه ولـه
تـصـيـر بـاقـي بـه مـحـفـوفْ بـلـطـف الـلّـه
زُلْ مـنـكَ عـنـكَ لـتـبـقـى بـبـقـاه
إذا تـحـيـذ نـفـسَـك مـا تـجـذ إلا الـلّـه[2]

ومع ذلك، «فالبقاء» عند شيوخنا الثلاثة «حالٌ» ومقام من المقامات. صحيح أنه أكثر ديمومة وأكثر متانة من الفناء، بما أنه يكيف ويقولب السفر الثالث والأخير، ألا هو «العودة إلى عالم البشر»[3]، إنما لا يمكن لتلك الحال أن تكون هي هدف السلوك في حد ذاتها.

---

(١) اللامية، الديوان، ص١١-١٢.
(٢) أيا مريد الله، الديوان، ص١١٩.
(٣) انظر فيما يلي، ص٣٢١.

من ناحية أخرى، قد يحدث أن لا يفرق شيوخنا بين المصطلحين/التجربتين في بعض كتاباتهم؛ مثلما يفعل هنا الشيخ علاوي:

أَشْـــغَـــلْـــنـــي بـــكَ نَـــفْـــنَـــى
عـــمَّـــا ســـواك يـــا الـــلَّـــه
وابْـــقِـــنـــي بـــك نَـــغْـــنَـــى
حـــتـــى نـــراك يـــا الـــلَّـــه(١)

تذوق الموت المعنوي أو الموت الاختياري(٢):

إنه الفناء والانطفاء إذن؛ وها قد رسونا على سواحل الموت. فهل هذه نهاية الطريق؟ الواقع أن المتصوفة يرون في تعاليمهم تحضيراً لموت النفس واتباعاً لما جاء في القرآن الكريم: «اقتلوا أنفسكم» [سورة البقرة، الآية ٥٦]، وفي الحديث النبوي: «موتوا قبل أن تموتوا»؛ إذ لا بد لنا أن نقتل أنفسنا في هذه الدنيا، الآن هنا، لنُبعث فيه... في الله، الآن وهنا. وقديماً، قال أحد الحكماء بوجود أربعة أشكال للموت تعادل أربعة ألوان: الموت الأبيض وهو الجوع، والموت الأسود وهو تقبل ما يصيب المرء من أذى الناس والصفح، والموت الأحمر وهو مجاهدة النفس وأهوائها، والموت الأخضر وهو لبس المرقع من الثياب(٣).

بهذه الترتيبات المسبقة، يَتَحَضَّر السالك لا شعورياً لحالات ما قبل الموت، بينما عامة البشر تتلهى عن ذلك حتى يأتيها الموت فجأة.

(١) الديوان، ص٥٦.

(٢) مصطلح الموت الاختياري للشيخ علاوي.

(٣) انظر ميشيل شودكيفتش، Les quatre morts du soufi، في مجلة Revue de l'histoire des religions، الجزء ٢١٥، ديسمبر/مارس ١٩٩٨، باريس، ص٢٥-٥٧.

والحقيقة كما قال الرسول: «يبعث كل عبد على ما مات عليه»[1]؛ وقد كتب الشيخ علاوي في ذلك: «حقيقة الموت عند القوم هي فناء العبد واضمحلاله وتلاشيه، فقد يكون العارف ميتاً عن نفسه وعن العالم بأسره وينبعث بربه. حتى إذا سألته عن وجوده لم يجبك عن ذلك لعدم رؤيته لشخصه ومشاهدته لنفسه. وقد سئل أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه عن نفسه، فقال: أبو يزيد مات لا رحمه الله. فهذه هي الموت»[2].

وهنا، نستذكر ما قاله الحلاج:

اقــتــلــونــي يــا ثــقــاتــي
إن فــي قــتــلــي حــيــاتــي

ومــمــاتــي فــي حــيــاتــي
وحــيــاتــي فــي مــمــاتــي[3]

شعراؤنا قد عاشوا هذه التجربة وتحدثوا عنها بتورية، والشيخ علاوي يطلق عليها كذلك اسم «الموت الخاص»[4].

وله في «أهل الله» هذا البيت:

حــيــاتــي دامــت بــهــم
مــن بــعــد مــوتــتــي الأولــى[5]

الشيخ عَدَّة مطلع جيد على نصوص المتصوفة القدماء، وله أبيات

(١) ذكره الشيخ علاوي في المنح القدوسية، مستغانم، ١٩٨٥، ص٨٠.
(٢) المصدر السابق، ص٨٠-٨١.
(٣) قصيدة «اقتلوني».
(٤) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، مصدر سابق، ص٣٢٥.
(٥) الديوان، ص١٠٩.

يعارض فيها ما جاء على لسان الجنيد (توفي سنة ٩١١) حين قال «التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك به»:

ومـا كـنـت حـيًـا بـالـلّـه حـتـى

فـيـه مِـتُّ وعـن كـونـي فَـنـيـتُ[(١)]

وعليه، ليس بمقدورنا أن نتبين إن كانت تجربة الفناء بحث عن العدم أم هي هروب من الواقع أم أنها بحث عن جنة اصطناعية ما: **أن تقتل نفسك يعني أن تولد في الله.**

وإليكم هذه العبارة البليغة لمتصوف قديم: «آكل الموت وألبس الكفن وأسكن القبر»، ويقابلها عند الشيخ عَدَّة هذا البيت:

فـمـن رآنـي ضُـحـىً يـحـكـم بـوجـودي

ومـن رآنـي بَـعْـدُ طـوانـي فـي كـفـنـي[(٢)]

جدير بالمرِيد إذن أن يذوق طعم الموت الدنيوي السابق للموت الحقيقي، إن كانت لديه الطاقة إلى ذلك أو كان بوسعه دفع ثمن ذلك:

مـن أراد الـشـراب ورفـع الـحـجـاب

فـلـيـأتِ لـلـبـاب قـبـل أن يُـغـلَـى

يـأتـي مـقـيـدْ فـإنـي مـجـرَّدْ

مَـن طـالَـبْ يُـورَدْ يـرضـى بـالـقـتـلا

بِـقَـتـلِ الـنـفـوس وفَـنَـا الـمـحـسـوس

حـضـرة الـقـدوس فـيـهـا يـتـولـى[(٣)]

---

(١) الديوان، ص٤.

(٢) الديوان، ص٣٥.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١١٧.

الشيخ علاوي يتناول هذا الموضوع من عدة جهات:

وليمت قبل أن يموت ويحيى بربه
وما كان بعد الموت ذاك هو النقلا[1]

وامدد نفسك للسنان
ومت موتة كليا[2]!

خذ الحق منا
واترك الهوى

وكن كما كنا
ومت وانطوى[3]

أما الشيخ عَدَّة، فهو أقل حدة، على عادته:

يا صاحي هل فزت به وهل شاهدت سناه
وهل مُتَّ في حُبه وهل سمعت نِداه[4]

التفرغ لخدمة الله، والتفرغ لعبادة الله:

هل وصلنا غاية الطريق؟ أم أمرنا كأمر سيدنا إبراهيم الذي اعتقد أن الله هو الكواكب الزائلة التي تختفي وراء الأفق (النجم والقمر والشمس) قبل أن يعرف الله الحق الأزلي[5]؟ هل اكتشفنا الدافع الذي يغذي سلوك

---

(١) الديوان، ص١٠. يتحدث الشيخ في عدة مصنفات عن مفهوم أن الموت الجسدي ليس سوى «انتقال» و«نقل» وليس تغييراً حقيقياً في الحال. وهي نقطة يؤكد عليها كبار المتصوفة؛ انظر إيريك جوفروي، La mort du saint en Islam، في مجلة Revue de l'histoire des religions، مصدر سابق، ص٢٠.

(٢) الديوان، ص٢٣. غالباً ما يتم مقارنة الطريقة الصوفية «بحد الشفرة».

(٣) الديوان ص٦١-٦٢.

(٤) الديوان ص١٤.

(٥) سورة الأنعام، الآيات ٧٥-٧٩.

وجهود ذلك الرهط من المتصوفة المسلمين؟ يبدو أن علينا المضي أبعد من هذا. والواقع أن قتل النفس في حضرة الله، من المنظور الإسلامي، وما يرافق ذلك من موت للشهوات وأدران الدنيا، أمور تخدم هدفاً ليس بشيء مقارنةً بحجم الذل الذي ينطوي عليه: أن تكون عبداً لله. وقد سبق للقرآن أن نبّه المؤمنين: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (سورة الذاريات، الآية ٥٦)، كما اختار سيدنا محمد، وقد خُيِّر، أن يكون «رسولاً عبداً عابداً» على أن يكون «رسولا ملكاً» مثلما كان داود وسليمان. وفي رحلة الإسراء من مكة المكرمة إلى القدس ثم المعراج إلى السماء السابعة، خاطب القرآن محمداً بصيغة «العبد» فقط وليس «الرسول» أو «نبي الله»[1]. وعليه، جعل ابن عربي من العبودية أعلى درجات الولاية[2]، ففيها غاية شفافية البشر أمام الله تعالى. من ناحية أخرى، لماذا لم يعط الشيوخ الثلاثة أهمية أكبر للولاية؟ إذ لا تظهر كلمة «ولي» إلا لماماً في قصائدهم، وإن ظهرت ففي سياق اعتيادي. السبب، من دون شك، في أن الولاية بالنسبة لهم تتلخص، بالضبط، بتلك الشفافية الوجودية أي العبودية الخالصة لله.

والشيخ علاوي يحدد بوضوح هذا الهدف في كتابه «المواد الغيثية»: «تلبس أيها المريد بأوصاف العبودية، واجعل كل وصف داخلاً تحت حياطتها، وهي المتصرفة في الكل، تنج من النفس وطغيانها (...) والمقصود من العلم والزهد وما في معناهما، هو تحقيق العبودية لله عز وجل. والعبودية مقتضاها منك خلو الفكر مما يطغيك [أي ما يجعلك تتمرد على ربوبية رب العالمين] حتى إذا اتصف المريد بما ذكرناه وكان

---

(١) سورة الإسراء، الآية ١.

(٢) Le Sceau des, Michel Chodkiewicz saint، مصدر سابق، ص٥٦ وص ١٣٨ بخاصة.

عبداً لله في معاملته، فقد قام بما وجب عليه»[1]. ثم يكثف هذا المعنى في بيت من الشعر، يقول:

نـصـحـت كـل الـعـبـاد خـصـوصـاً أهـل الـبـلاد
فـمـن كـان فـي اجـتـهـاد طـالـبـا يـريـد الـلَّـه
يـأتِ ولـو بـالـتـجـريـب فـلـه مـنَّـا نـصـيـب
هـذا مـسـلـكٌ قـريـب أتـانـا بـفـضـل الـلَّـه
نـنصح لـه في الطريق يجعلني فيها رفيق
نـريـه مـعـنـى الـتـحـقـيـق خـالـصـاً لـوجـه الـلَّـه
يـوافـقـنـي فـي أيـام لا نـطـلـب مـنـه أعـوام
فـإنْ حـصـل الـمـرام يـكـونُ عـبـداً لـلـه[2]

ونجد في كتاب الشيخ علاوي «المنح القدوسية» استرسالاً في شرح هذا الأمر، فيعدد صفات حاجة الإنسان «للعبودية» وعوزه لها، والتي تستحيل في حق الله تعالى وتجب في حق سواه: الفناء والعدم والافتقار والعجز والجهل والموت. ثم نقرأ لديه هذه الصورة المعبرة جداً: «فإذا صرت تحقق فيما هنالك وتأخذ ما هو لله بحيث تجرد نفسك عما ليس لها، فإنك تجدها كحبة البصل كلها قشور، لأنك إذا أردت أن تقشرها فتأخذ القشرة الأولى ثم الثانية ثم الثالثة حتى لا يبقى من البصلة شيئاً. فهذا هو مثال العبد مع وجود الحق»[3]!.

هذا الوعي يستوجب التخلي عن كل تفاخر روحي، حتى عند حضور حالات الجذب القوية. يقول الشيخ أبو العباس المرسي (توفي

---

(١) المواد الغيثية، مصدر سابق، الجزء ٢، ص٧٢-٧٣.
(٢) الديوان، ص١٩.
(٣) المنح القدوسية، ص٤٥.

سنة ١٢٨٧) في هذا الخصوص، وهو ثاني أكبر شيخ في الطريقة الشاذلية، إن المريد ما له الوصول إلى الله ما دام يحس «بشهوة الوصول»[١]. ولهذا يخشى الشيخ علاوي أن ينعتق من حالة العبودية أثناء «الوصال» مع الله إذ سيزول، وقتها، إدراكه لعوزه الأصيل وفقره إلى الله[٢].

فالمفارقة، كل المفارقة، تكمن في التالي: أنني حين أُدركُ عَوَزي الأصيل كعبدٍ لله فأقوم بالتالي بما فرضه عليَّ الشرع من عبادات، عندها فقط ينظر الله إليَّ بعينه ويرفعني إلى الحضرة الإلهية. ألم يقل الرسول: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»؟ وفي هذا تفسير للقول التالي الذي نسبه ابن عربي إلى الرسول ونسبه غيره إلى سهل التُسْتَري: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه، فقد عَرَفَ رَبَّه»؛ وهو قول يحبه المتصوفة ولهم فيه تأملات كثيرة. فأنا عندما أُدرك تفاهتي وعَدَمي، أحَقِّقُ الوجودَ الإلهي فيَّ! والشيخ علاوي يعبر عن هذه الحقيقة في سياقات عديدة:

فبالضعف نلنا
جميع القوى[٣]

ويخاطب الشيخ علاوي المريد بقوله: «إياك أخي أن تكون عبداً للغير فتصبح أسيراً وكن عبداً لله تصبح أميراً»[٤]، راسماً للمريد المتحقِّق خطَّ هذا السلوك المزدوج ببيتين اثنين:

يكون عبداً لله في كل حالة
آتياً بفرضه ومعتبرَ النفلا

---

(١) ابن عطاء الله، La Sagesse des maîtres soufis، مصدر سابق، ص٢٢٧.

(٢) الديوان، ص٤٥.

(٣) الديوان، ص٦١.

(٤) المواد الغيثية، مصدر سابق، الجزء ٢، ص٧٤.

حتى يكون الحق سمعه وبصره

لساناً ونطقاً واليدين كذا الرِجلا[1]

تعبُر العقيدة الصوفية عن هذا التتويج الروحاني بمصطلحين يدل لفظاهما على عمق التضاد والمفارقة: التَّخَلِّي ثم التَّحَلِّي. التخلي عن أدران الدنيا والتطهر منها، ثم التَّحلِّي بالصفات الإلهية. وهذا ما يعبِّر عنه الشيخ علاوي ودائماً في مخاطبته للمريد:

فمن كان مريداً فهذي إرادةٌ

يجعلها نَصب عينيه ثم يتخلّى

من كل وصف مذموم يفهم مِن نفسه

وبعد تخلّيه بالضِّد يتحلّى

يكون عبداً لله في كل حالة

آتياً بفرضه ومُعْتَبِرَ النفلا[2]

«فالتَّحلي»[3] ليس في الواقع سوى إدراك عُزْبِنا الوجودي والروحي أمام رب العالمين. وأن يكون حال ذلك الإدراك «مزينٌ» بتجارب روحية عميقة أو بمنح ربانية لا يغير من الأمر شيئاً؛ بل ينظر إليها على العكس كعوائق أمام إثبات «العبد» لِذُلِّهِ التام أمام خالقه.

ونفهم لماذا في نظر الشيخ أن العارفين، أي من يعرفون طبيعتهم

---

(١) اللامية، الديوان، ص١٠. الإشارة واضحة إلى الحديث القدسي الذي مرّ ذكره: «مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ...».

(٢) الديوان، ص١٠.

(٣) فالتحلي، بمعنى الحُلية وارتداء الشيء.

الحقيقية أمام الله، هم وحدهم «عباد الله لا محالة. وأما الغير فلا ولو صام وصلى وقرأ العلم»[١].

فأنا إذن، باتباعي الشريعة المحمدية أحقق وجود الله الحق داخلي؟ الأمر متعلق، بالطبع، بدرجة تحقُّق ذلك الذي يطبق شعائر الله ووعيه لها. فالشريعة والحقيقة بالنسبة إلى إنسان كامل مثل ابن عربي أمران لا انفكاك لهما، فجوهرهما واحد[٢]. ومثل الشريعة كمثل السطح الشفاف؛ إذ لا بد لها أن تسمح لنور الحقيقة بالمرور. لكننا نعرف كم من المسلمين سدوا آذانهم عن تلقي الحقيقة وحصروا الشريعة في حيِّزٍ فكريٍّ مُحدَّدٍ.

هدف بدون هدف:

نلاحظ في نهاية هذا المطاف، إن كان ثمة نهاية، أن كافة الألفاظ والمفاهيم التي تطرقنا إليها أعلاه، ليست سوى واجهات يختبئ وراءها «السر». ويبدو الأمر أحياناً مثل لعبة الكلمات المتقاطعة إذ من الممكن أن تَحُلَّ كلمة محلَّ أخرى. وهو الحال، بخاصة، في قصيدة «يا مريد الوصال» للشيخ علاوي حيث يختلط القرب بالفناء بالغياب بالوصل بالتأمل بالوجود الحق[٣]. كما لو أن الجوهر لا يكمن هنا، وكما لو أننا لم نصل إلى الهدف إطلاقاً. وقد حَذَّرنا ابن عربي من ذلك، فالرحلة ليس لها نهاية وهدفها لا متناهي؛ وبالتالي لن ننتهي من مقام حتى يظهر لنا مباشرة مقام آخر[٤]. ثم ألا يطلق ابن عربي نفسه على «المقام» الأعلى

---

(١) المواد الغيثية، الجزء ٢، ص١٣٢.

(٢) الفتوحات المكية، الجزء ٢، ص٥٦٣.

(٣) الديوان، ص١١١.

(٤) ابن عربي، Le Dévoilement des effets du voyage، مصدر سابق، ص١٣.

اسم «اللامقام»، المتعالي عن كل الصفات وكل النعوت[١]؟ يقول الشيخ علاوي: «العارف لا ينسب لنفسه حالاً ولا مقاماً لفنائه عن المقامات والدرجات والأحوال، مالكة لأهل البداية مملوكة لأهل النهاية»[٢]. ففي النهاية، الأمر يتعلق بهدف بدون هدف. كما تقول بذلك الطريقة الطَّاوِيَّة[٣]، إذ لا بد من العمل والحركة وممارسة الشعائر الدينية دون انتظار ثمرة ذلك العمل. وفوق ذلك، على من وصل إلى مقام ما محقَّق خلال «الرحلة إلى الله»، التجهز لبدء «الرحلة في الله»؛ التي ستليها رحلة «العودة» إلى عالم البشر، وهو أمر مخصوص بالقلة المختارة من المتصوفة[٤].

ما المطلوب من المريد:

عندما نتطرق إلى علاقة الشيخ بالمريد، ندرك أنه من المنطقي الحديث عن الطرف الثاني في المعادلة أولاً. فالواقع أن هذا الأخير هو من يحتاج إلى وجود الشيخ، بينما الشيخ لا يقوم بوظيفة المرشد إلا إن وُجد المريدون: فولايته صحيحة في ذاتها ولذاتها. بمعنى آخر، يمكن

---

(١) الفتوحات المكية، الجزء ٢، ص٥٦٣.

(٢) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، مصدر سابق، ص٥٠.

(٣) الطاوية؛ فلسفة صينية ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد. و«الطاو» هي «أم العالم» والمبدأ الذي أوجد كل ما هو موجود، والقوة الجوهرية التي تسري في كل شيء في الكون. إنها جوهر الحقيقة، فالطاو هو المطلق الكائن، وهو مراد الكون، غير منفصل عنه بل هو داخل فيه دخولاً جوهرياً، انبثقت عنه جميع الموجودات. يؤمن أتباع الطاوية بوحدة الوجود. ونظرتهم إلى الإله قريبة من مذهب الحلولية الذي يذهب إلى أن الخالق حالٌ في كل الموجودات. المترجم.

(٤) انظر الفصل ٨.

للمرء أن يصل إلى مقام التحقيق وأن يصبح شيخ طريقة دون أن يضطلع بمهمة قيادة الآخرين على الطريق.

يطلق في الصوفية على التلميذ اسم المريد وهو «من يريد الله»[1] أو من «يريد سلوك الطريق نحو الله». لكن المتصوفة يرون أن الله هو من يبادر بتقريب العبد إليه، فالقرب منه يعتمد على رحمته تعالى. والمريد لا يتحرك إلا لأن الله تعالى قد «أراده» مسبقاً فهو «مُرادٌ»، وعليه ألا ينسى أبداً أن الحب الإلهي وحده هو الطاقة التي تدفعه للأمام. نقرأ عند الشيخ علاوي تفصيلاً لهذا الأمر الذي يشكل إحدى المفارقات في الصوفية: «إن المريد هو الذي لا إرادة له مع شيخه، فمن باب أحرى وأولى مع ربه»[2]. كذلك، على المريد إظهار امتلاكه للصفات التي تؤهله لسلوك الطريقة ومنها، بطبيعة الحال، النية والإرادة الصادقة بأن يتحقق بالله.

فلننظر ما هو المطلوب من المريد، بخاصة في الطريقة العلاوية.

الالتزام بتعاليم الإسلام:

الغالبية العظمى من الطرق الصوفية تفرض على المريد إتمام الفرائض التي نزل بها الشرع، لا سيما الأركان الخمسة: من النطق بالشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج. رأينا أن الشريعة والحقيقة، عند المسلم الكامل، تشكلان حقيقة واحدة ووحيدة. يستعيد الشيخ علاوي بعد أن يستشهد بهذا القول المنسوب للإمام مالك[3]: «من تفقه

---

(١) مثلما هو الحال عند الشيخ علاوي، الديوان ص١٩، الذي يطلق على المريد أيضاً اسم «مريد الحق»، ص١٠.

(٢) معراج السالكين، مصدر سابق، ص٢٧-٢٨.

(٣) نسبه للإمام مالك العدوي في حاشيته على شرح الزرقاني لمختصر العزية في الفقه=

ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقَّق»، صورةً «معروفةً» جيداً في الوسط الصوفي مفادها أن الحقيقة مخفية في الشريعة مثل الزبدة في الحليب، فلا بد من مخض الحليب حتى تظهر الزبدة. ثم يضيف: «الحقيقة جسد والشريعة أعضاؤها ولا يمكن أن يكون الجسد بغير أعضاء»[1]. والأبيات التالية للشيخ بوزيدي تسير في هذا المعنى:

مُـريـدي كُـونَـنْ حـفـيـظْ حـدودَ الـشـريـعـة

تَـمَـسَّـكْ بـهـا تُـفـيـدْ كـمـالَ الـحـقـيـقـة[2]

ينص علم الأخلاق الصوفي أن على السالك السعي دائماً للعثور أو لاستعادة التناغم بين قطبي الظاهر والباطن للرسالة المحمدية. يشرح الشيخ بوزيدي هذا السعي المطلوب من المريد بكلمات ملغزة:

وقـم بـمـيـزان الـعـلـم[3] فـي كـل مـا قـمـت

إلا أن عــلــم الــحــال خــيــرٌ عــلــى خــيــر

وصــفــة هــذا الــعــلــم مــن أي مــا جــئــتَ

تــشــاهــد وصــف الــذات بــارتــفــاع الــسِّــتــر

فــإنْ كــنــت قــد حــصَّــلــت هــذا فــواصــل

وإنْ كــنــت تــراه فــقــفْ بــبــاب الــعــصــر[4]

=المالكي. وليس هناك ما يفيد صحة نسبة هذه المقولة للإمام، ومما يدل على عدم صحة نسبتها إليه أن لفظ الصوفية لم يكن معروفاً في القرون الأولى. المترجم.

(١) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص٢١.

(٢) الديوان، ص١١٦.

(٣) المقصود هنا علم الشريعة الظاهر.

(٤) العصر أي الزمن الفاصل بين الظهر والمغرب. فالشيخ هنا يطلب من المريد أن يحافظ على التوازن بين الشريعة والحقيقة. قصيدة عليك بتقوى الله، الديوان، ص١٤٣.

رأينا أن المريد الذي تحقَّق على المستوى الروحي، بالنسبة للشيخ علاوي، هو عبدٌ لله في كل حالة ومقيمٌ لفروضه ومتمٌ النوافل؛ فالشيخ يؤكد أنه بعد شهود تجربة الفناء في الحق الواحد الأحد لا بد من العودة إلى حال الوعي الطبيعي بهذا الدعاء:

واجعل هوانا دوماً إلى الشرع تابعاً
موافقاً بالطبع لخير الخليقة[1]

الأدب:

الأدب مفهوم جوهري في الثقافة الإسلامية. ويمكن تعريف الأدب اصطلاحاً أنه «العلاقة الصحيحة والمتناغمة بين الكائن ومحيطه»، بالإشارة إلى أخلاق الرسول الكريم وأدبه، فهو عنوان الأخلاق الإسلامية مجتمعةً.

في الصوفية، يصبو الأدب إلى تشكيل «السلوك الصحيح» الداخلي الذي يجب على المريد امتلاكه في سيره في العالم، بحيث تكون كل أفكاره وكل أفعاله متوجهة لله. ويذكِّر الشيخ علاوي، منذ بداية الطريق، أن الأدب يختصر لوحده معنى الصوفية: «التصوف كله أدب»[2]. فثقافة الأدب تتطلب إذن عملاً روحانياً حقيقياً. وفي قول مأثور صوفي جزائري أن مَثَلُ التلميذ كمثل الحجر الهابط من أعلى الجبل فهو يصقل جوانبه باستمرار في مياه الجدول حتى يصل إلى السهل مصقولاً.

---

(١) الديوان، ص٣٠. الالتزام الجيد، عند أهل السنة على الأقل، يتمثل في الالتزام بتعاليم الشريعة الأساسية واتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم. كان الشيخ بوزيدي يقول: «اتبع نهج المصطفى ومراعاة الحدود» (الديوان، ص١٢٧).

(٢) المواد الغيثية، مصدر سابق، الجزء ١، ص١٢٣.

يصف الشيخ علاوي في لاميته التلميذ الذي يزينه الأدب:

مُـريـدُ الـمـعـنـى لـه سِـمَـةٌ فـي وجـهـه
ونـورٌ عـلـى الـجـبـيـن ضـاءَ فـتـلألا
تـراه خـافـضَ الـطـرف يـنـبـيـك حـالـه
مُـذَلَّـل لـلـوصـال ذُلاً حـوى ذُلاً
قـريـبـاً أديـبـاً ذا حـيـاءٍ وثـقـةٍ
صَـفـوحـاً عـن الـعـذال مُـعـتَـبِـرَ الـخِـلاَّ
لـه هـمـةٌ تـسـمـو عـلـى كـل هـمـة
فـلا شـيء يـمـنـعـه والـوعـرَ يَـرَى سـهـلا
ولا لـه وطـرٌ مـن دون مَـرامـه
فـلا يـهـفـو لأهـلٍ كـمـا لا يـرى عَـذلا
ولـه وصـفٌ جـمـيـلٌ يـكـفـي فـي وصـفـه
أنـه مـريـدُ الـحـقِّ يـا حـبـذَ الـنَّـزلا[1]

منذ أن تم تأطير الطرق الصوفية والزوايا نسبياً، بدءاً من القرن الثاني عشر، والصوفية تطالب المريد أن يحتك بالمدارس والطرق الأخرى (الفرقاء و«فقراء الله») وأن يتعلم بالتالي الأدب معهم واتجاههم. وفي هذا الأمر بالنسبة للشيخ بوزيدي جانب مهم في السلوك:

مـريـدي لـك الـبـشـرى
أحـفـظ لـي وصـيـتـي
تـأدب مـع الـفـقـرا
لـتـسـقـى مـن خـمـرتـي[2]

---

(١) اللامية، ص١٠.

(٢) الديوان، ص١١٥.

أحد جوانب هذا العمل الروحاني هو التأكيد على أن مصلحة الجماعة تعلو دائماً على المصالح الفردية. يتحدث أحد الشيوخ عن أولى خطواته في السلوك، يقول: «كنّا لا نصحب من يقول "نَعْلِي"»[1]. وفي الطريقة العلاوية، كان يحدث أن يأخذ بعض الإخوة في الزاوية المعطف الذي تقع عليه يداه ويستخدم المال الموجود في جيوبه ثم يعيد المعطف إلى المكان الذي وجده فيه.

والأدب مع الشيخ أمر جوهري بطبيعة الحال. وجوهر الأدب معه هو الطاعة له. وهو أدب يطالِب به كبار المتصوفة مثل الغزالي، وإن كان الكثير من المسلمين المعاصرين يجدون صعوبة في فهم ذلك. فهم يرون في المبالغة في تبجيل الشيخ وتوقيره نوعاً من الشرك وأمراً ينكره الإسلام كليةً.

«كن بين يدي شيخك كالميت بين يدي مغسله يقلبه كيف يشاء». الشيخ علاوي كان يستشهد بهذا القول المأثور القديم ليلغي أي إرادة فردية للمريد أمام إرادة شيخه[2]. وعليه، «كان الشيخ يطالب المريد بأن يكون كالشمع اللين بين يديه، وكان منهجه غاية في الصرامة»[3]. مع ذلك، بقراءتنا لبعض الأبيات، ندرك أن ليس كل المريدين على هذا القدر من الطاعة، بل منهم من كان حروناً:

يا مريد السِّر سَلِّم
لا تنكر علينا
خَلِّ فهمك عني وأقدم
كي تأخذ علينا

---

(١) السهروردي، آداب المريدين، القاهرة، بدون تاريخ، ص٧٦.

(٢) معراج السالكين، مصدر سابق، ص٢٧-٢٨.

(٣) Un saint musulman du xxe siècle, Martin Lings، مصدر سابق، ص١٢٤.

إن كـنـت مـن قـبـلـي تـعـلـم
لا تـحـتـاج إلـيـنـا[1]

ذلك هو جواب الشيخ لأحد التابعين في الطريقة وقد اتخذ مواقف معاكسة لمواقف شيخه حول نقاط لا نعرف تفاصيلها[2]. الواقع أن المريد غالباً ما يطرح لا شعورياً عيوبه الشخصية في مواجهة شيخه، لكن هذا الأخير، وبفعل البركة الفطرية لوظيفته كمرشد ومعلم، غالباً ما يتمكن من تحويل ذلك إلى طاقة إيجابية.

ونقرأ في قصيدة أخرى التحذير ذاته، لكن الخطاب هنا يبدو عاماً أكثر من سابقه:

يـا مـريـد الـوصـال سـلـم لـحـالـي
ذا مـقـام الـكـمـال فـيـه رسـخـت
يـا مـن تـهـوى مـا نـهـوى اخـلـع نـعـل السِّـوى
فـي الـمـقـدس طُـوى كـمـا أنـا خـلـعـتُ[3]

على المريد، بالطبع، الإنصات إلى نصائح الشيخ وأن يتبناها مباشرة بحيث لا يضطر الشيخ إلى تكرارها:

أيـا مـريـد الله نـعـيـد لـك قـول اِصْـغَـه

لدينا قصيدتان للشيخ بوزيدي وعلاوي تبدآن بهذا الشكل وقد كتبنا باللهجة العامية لإحداث وقع أشد على السامع[4]. فالواقع أن الشيخين غالباً ما يشكوان من تكرار التعليم نفسه دون أن يدخل ما يقولانه قلب

(١) يا مريد السرّ سلّم، الديوان، ص٥١.
(٢) انظر التعليق في طبعة تونس، ١٩٢٠، ص٤٤.
(٣) يا مريد الوصال، الديوان، ص١١٠. وقد مرت معنا تتمة الأبيات.
(٤) أيا مريد الله نعيد لك القول، الديوان، ص٧٢ و١١٨.

المريد أو أن يؤثر فيه جذرياً، ولعل هذا الأمر ليس حصراً على التعليم في الطرق الصوفية، بل هي شكوى عامة.

الصدق والعزم:

في كثير من كتب التصوف، الصدق هو أساس السلوك، وبعض الشيوخ يعدونه الضمانة الوحيدة في السير على الطريق. والواقع أن بوسع المرء الحصول على فتاوى أو تساهلات في الأمور الشرعية، إنما ليس في الحياة الصوفية الأشبه بحد الشفرة. فإن لم يكن ذهن التلميذ حاداً وحاضراً أو إن لم تكن لديه ثقة متينة بشيخه، فسيدرك شيخه ذلك فوراً وسيؤثر ذلك على كامل الطريق ويشوهه. الأبيات التالية أنشدها الشيخ علاوي بعد أن تم تعيينه خلفاً للشيخ بوزيدي، ليختبر صدق المريدين له وولاءهم:

أحبتي إن كنتم على صدق من أمري
فذاك نفس السبيل سيروا على سيري
فلست على شك تالله ولا وهم
أنا العارف بالله في السر والجهر[1]

فالشيوخ الثلاثة يحثون تلاميذهم على بذل الجَهد الذي يرد كثيراً جداً بصيغة جهاد واجتهاد[2]، والمبادرة والهمة. إنه «الوقود»[3] والطاقة التي لن يسع السالك بدونه الوصول إلى أي نتيجة. يصيح الشيخ علاوي قائلاً:

---

(١) الديوان، ص٤٩.

(٢) في مصطلح الصوفية، الجهاد هو جهاد المرء لشهواته الظاهرة؛ أما الاجتهاد فهو ما يبذله المرء من مجهود فكري. لكن الحدّ بين الكلمتين دقيق جداً، بل هو غير موجود.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٣٥: يسقوك من خمرها فيها نار الوقود.

فشمر عن ساق الجد وانهض لأمره

وخُذ عنه علوماً رخيصة وقد تغلا[1]

نعم، إن الوقت لقليل:

أيا صاح فلتجتهد

إن العمر لمحدود[2]

ويدلي الشيخ عَدَّة بدلوه فيقول:

يا طالب الله بادر واغتنم وقتاً ثمينا

جاءتك فيه البشائر عن قدوة المهتدينا

إمام به تفاخر كلٌّ من في العالمينا

باب الله به عامر ملجئاً للقاصدينا[3]

بهذا التوجيه الروحي فقط، بوسع المريد أن يخرج من حالة «الغفلة» التي تتصف بها النفس الإنسانية.

كم مريدٍ سقيته من قيود فكيته

من الغفلة يَقَضْتُه كسيته بنعم الثوب[4]

في شرحه لأبيات الشيخ البوزيدي هذه، يؤكد الشيخ علاوي أن الغفلة واللهو من أعظم المصائب على المريد لأنها تطمس القلب عن مشاهدة أسرار الرب[5].

---

(١) اللامية، ص٥.

(٢) الشيخ علاوي، ص٤٠.

(٣) الشيخ عدة، قصيدة يا طالب الله بادر، الديوان، ص١٥. والشيخ يتحدث عن نفسه هنا.

(٤) الشيخ بوزيدي، الديوان ص١٢٤. يَقَضْتُه؛ عامية جزائرية أي أيقظته.

(٥) معراج السالكين، مصدر سابق، ص١٨.

الصبر:

الصبر والتحمل فضائل قرآنية عظيمة. وهي تشكل، بطبيعة الحال، إحدى اختبارات الطريق. وفي سورة الكهف تذكير كيف نَفَدَ صبرُ سيدنا موسى فاصطاد سمكة من البحر مخالفاً أوامر شيخه الخضر، تلك الشخصية الملغزة[1]. وفي البيتين أدناه للشيخ عَدَّة شهادة كافية على ذلك، وقد سارت بهما الركبان لشهرتهما:

فاصْطَبِرْ خِلّي وَصَابِرْ[2] وَارْضَ بالذي رَضَينَا

عَسَاهَا تَخْلُو المَرَائِرْ فتحظى بِما حظينا[3]!

الواقع أن ذلك هو آخر ما أوصى به الشيخ، وقد كتب الأبيات بقلم الرصاص على ظهر ظرف نقلها إلى الشيخ خالد بن تونس الشيخُ حاج المهدي الذي توفي في ظروف غامضة وعمره ٤٧ عاماً...

تحقيق الله في ذاته:

والآن، على المريد الذي اتبع المسار الذي حدَّده الشيخ بوزيدي جيداً بإرشاداته وتعاليمه «أن يخرج عن نفسه وفعله ووصفه»[4] حتى يكون أهلاً للمقام التالي «يا مريد الدخول حضرةَ مولاه ويحيى دائماً على الدوام [روحياً]»[5]. ولكن، ما هي هذه الحياة الخالدة؟ هنا نلمس جوهر الإرشاد الروحاني الصوفي. فوظيفة الشيخ، كما يقول الشيخ عَدَّة، هي

---

(١) سورة يوسف، الآيات ٦٢-٨٢.

(٢) في إشارة إلى الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران.

(٣) الشيخ عدة، قصيدة يا طالب الله بادر، الديوان، ص١٦.

(٤) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٣١.

(٥) نفسه، ص١٢٢.

أن يقود المريد إلى معرفة حقيقته الداخلية التي ليست سوى الحقيقة الإلهية[1]! إن الغشاوات والأوهام التي تغطي قلب المريد لتعمل على حجبها، كما يقول الشيخ بوزيدي:

فسرك مرموزٌ في نفسك إنْ قلت
فإنك عين السر وأنت لم تدر[2]

وهو ما يؤيده الشيخ علاوي:

إِنْ كان في زَعْمِكْ أَمْرٌ صَعِيبْ
أَحْسِنْ فِينَا ظَنَّكْ يَضْحَى قَرِيبْ
لِأَنَّهُ إِنَّكْ كَيْفَ يَغِيبْ
مِنْ عَجِيبِ الْقُدْرَةِ تَجْهَلْ مَعْنَاكْ
وَأَنْتَ فِي الْحَضْرَه لا مَنْ مَعَكْ[3]

وقد ورد عن الشيخ علاوي قوله «ابحثوا عن الله، تجدون الأنا. ابحثوا عن الأنا، تجدون الله»[4]. وفي مقابلة للشيخ مع الدكتور كاريه، قال: «لكي تصبح واحداً منا وتدرك الحقيقة، عليك إبداء الرغبة الشديدة في الارتقاء بفكرك فوق نفسك. وهذا أمر لا نقاش فيه ولا رجوع عنه»[5].

فشيخ الطريقة، في الواقع، ليس سوى مرآة تنعكس عليها «أنا» المريد:

---

(١) الشيخ عدة، الديوان، ص١٤.

(٢) الديوان، ص١٤٢.

(٣) الديوان، ص٥٨.

(٤) انظر Cheikh Al Alâwî. Document et témoignages, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص٨٥.

(٥) Le Cheikh El-Alaoui. souvenirs, Dr Marcel Carret، مستغانم، ١٩٨٧، ص٣٣.

مـــاذا يـــخـــفـــاكـــا ســرُ حَــوَاكـــا

افـهـم مـعـنـاكـا مـا لـك عـنـكَ مِـن حَـجِـيـب[1]

وعلى المريد إذن أن يدرك الخطاب الإلهي في كلام الشيخ نفسه:

وافـــــهـــــم عـــــن الـــــلّـــــه

مـــــا تـــــســـــمـــــع مـــــنـــــي[2]

ونجد في الأبيات التالية النصح ذاته الذي يحث المريد على استبطان بَوَاطِنَ ذَاتِهِ:

والـتـفِـتْ لِـشَـكْـلَـكْ فـيـه تَـصِـيـبْ

نـتـائـجَ الـفـكـرة فـيـهـا هُـداك

تـصـفـو لـك الـمـرآة تـرى وجـهـك[3]

الواقع أن الأمر كما يؤكده القرآن الكريم ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة، ١١٥). فالله ينعكس في خلقه، خاصة في بني آدم.

تلك هي عقيدة **التوحيد** عند المتصوفة المسلمين وسنتحدث عنها في فصل خاص لأنها تجربة خاصة! أما الآن، فسنشير من ناحية إلى قوة تلك العقيدة في التعليم الصوفي ومن ناحية أخرى إلى ضرورة أن يبدل الشيخ ويتنقل، في خطابه مع المريد، بين عقيدة التوحيد المطلقة والثنائية التي تحكم البشر:

وجـــــه وجـــــهـــــك لـــــوجـــــهـــــه

واهـــــتـــــز اشـــــتـــــيـــــاقـــــاً لـــــه

---

(١) الشيخ علاوي، يا خلي فاشطح وغن وافرح، الديوان، ص٥٤.

(٢) نفسه، ص٢٦.

(٣) الديوان، ص٥٩. تصيب؛ عامية جزائرية أي ترى.

اخفض الطرف لديه
وانظر في ذاتك تراه

أين أنت من حسنه
تالله لست سواه

إن قيل من تعني به
صرِّح وقل هو الله

أنا فيه فانٍ به
يراني كما نراه[1]

وفي القصيدة التالية، يُنهي الشيخ علاوي كلامه بوقفة على ما سنعرّفه لاحقاً بالهوية المطلقة:

حضِّر قلبك وغِب عنك في اللَّه
واخفض بصرك لكي تراه

شَربُك منك أعرف نفسك باللَّه
هو عينك لست سواه[2]

وها قد عدنا إلى تلك المقولة المركزية في التعليم الصوفي: «اعرف نفسك تعرف ربك»! يفسر الشيخ علاوي في تعليقه على حِكَمِ أبي مدين هذه النقطة بقوله: «والعاقل لا يخفى عنه أن الله تبارك وتعالى أقرب إليه من نفسه. وإذا كان كذلك، فهل العرش يوجد فيه من القرب ما ليس في الإنسان؟ كلا، إنما هو أقرب إليه من حبل الوريد»[3]. ثم يورد شعراً لتوضيح تلك الحقيقة؛ شعر من نظمه هو أولاً:

---

(١) الشيخ علاوي، يا مريداً فزتَ به، الديوان، ص٤٧.

(٢) نفسه، أهل الهوى العارفين بالله، الديوان، ص١٠٧.

(٣) سورة ق، الآية ١٦.

دَوِّرْ فـــي ذاتـــك وافـــهـــم صـــفـــاتـــك
روحـك دعـاتـك لـك فـيـهـا سـر عـجـيـب
مـــاذا يـــخـــفـــاك ســـرٌ حـــواك
فـافـهـم مـعـنـاك مـالـك عـنـك مـن حـجـيـب

ثم يورد أبياتاً لشاعر مجهول:

يـا طـالـب الـحـقـيـقـة اسـمـع لـي مـا أقـول
مـنـك هـي الـطـريـقـة ولـك الـوصـول[1]

وإن كان الشيوخ الثلاثة يتوجهون في خطابهم دائماً للطلبة والمريدين، إلا أن قصائد الديوان ليست في أي حال من الأحوال دليلاً إلى التصوف أو عملاً بحثياً عن الطرق الصوفية. فليس فيها كلام عن المقامات التي يتدرج خلالها المتصوفة ولا وصف دقيق للأحوال التي يقف عندها أهل الطريقة. قد يمر ذكر المقام أو الحال في السياق، إنما ليس بطريقة منهجية ومنتظمة؛ فالعرفان والصدق والصبر كلها مقامات، بينما التأمل والقرب والفناء في الله عموماً ما ينظر إليها كأحوال. مؤكد أن في القصيدة اللامية عناصر تعليمية تربوية حول صفات المريد، لكن الشيخ لم يتكلم في القواعد الأساسية للسلوك وأدب الصوفي حقيقةً إلا في كتابه منهاج التصوف الذي كتبه في آخر حياته.

المُعلِّم الروحي أو الشيخ:

ضرورة المرشد في الطرق الصوفية:

يؤكد كبار العلماء، وفي مقدمتهم الشيخ الغزالي (توفي سنة ١١١١) وشيوخ التصوف بطبيعة الحال، على ضرورة أن يكون للمرء مُعَلِّم

(١) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، مصدر سابق، ص٥٧-٥٨.

وأستاذ بمجرد أن يخطو في طريق التصوف. فالواقع أن في سلوك الطريق، أي الرحلة الداخلية التي تسير بالإنسان المسجون داخل أناه إلى حال «الإنسان الكامل» الكامنة فيه، الكثير الكثير من المطبات والمخاطر فلا يسعه أن يقطعه بمفرده. وكان الشيخ أبو يزيد البسطامي يقول: «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان». يقول الشيخ أبو مدين: «مَن لم يأخذ الأدب من المتأدبين أفسد مَن يَتْبَعُهُ»، وفي تعليقه على هذا الكلام، يشدد الشيخ علاوي على هذا الأمر ويكرر القول بضرورة اتخاذ شيخ مُؤدِّب مُرشِد[1]، ويقول في الديوان:

فإنْ كانت لك في الله رغبا
صحبتنا شرط ولا ارتياب[2]

والواقع أنه:

لا يدرك معنى الحقيقة مُهمِلٌ
إلا من له شيخ من أهل الطريقة
يريكَ فتدرك من نفسك نهضة
تميط عنك اللثام في أدنى مدة[3]!

واللقاء الأول بين الشيخ والمريد، جسدياً كان أو روحيا، قد يكون حاسماً:

وينهض بك في الحال عند لقائه
ويضع لك قدماً في السَّير إلى المولى[4]

---

(١) المواد الغيثية، مصدر سابق، ص١٠٧.

(٢) الديوان، ص٤٩. في مصطلح الصوفية، يطلق على العلاقة مع الشيخ اسم «الصحبة»، وهي العلاقة نفسها التي كانت تربط الرسول بأصحابه.

(٣) الشيخ عدة، ألف الله سيفي، الديوان، ص٣٣.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص١١.

في الصوفية، هناك طرق مختلفة لتوجيه المريد نحو شيخه. إحداها أن على المريد أن يشاهد الشيخ ليتلقى في قلبه تأثيره الروحي. وقد طور أتباع النقشبندية صيغة تدعى «رابطة الشيخ»، أما بقية الطرق الصوفية فليس هناك قاعدة واحدة ولكل منها صيغتها. بعضها يذهب إلى التلميح بأن الشيخ هو «القِبلة» الحقيقية. وللشيخ بوزيدي شِعر يحذر فيه من هذا القول:

إذا عرفتَ الخالق ترتاح عمَّا سواه
وإذا جهلته فينا[1] محالْ عينك تراه[2]

وما رأي الشيخ علاوي بمختلف عنه:

اسمع قولي لكي تبقى بالله
وانظر حالي تعرف الله[3]

الإذن:

المرء لا يصبح شيخ طريقة بالارتجال. والعُرف أن الشيخ عادة ما يعيِّن خليفته قبل أن يموت، وأحياناً يقوم بتعيين الشيخ المجلسُ الأعلى في الطريقة. وفي كل الأحوال، إنما يأتي الإذن من الله، مثلما يصرح الشيخ بوزيدي:

أَذَنِي بالتربيه لرجال الصوفيَه
نَسقِي الناسَ الكُلِّيا بلا حَدٍّ وَعَدَدِ[4]

---

(١) أي «في شخص الشيخ».
(٢) قصيدة أيا مريد الله، الديوان، ص١١٩.
(٣) الديوان، ص١٠٧
(٤) الديوان، ص١٣٣.

أما الشيخ عَدَّة، فيؤكد أنه لم يصبح شيخاً وداعية للناس إلا بأمر من الله جل جلاله[1].

والشيخ الصوفي أيضاً «وريث محمدي» بالبديهية كما مرَّ معنا، وقد «كساه رسول الله ثوب خلافة» حسب ألفاظ الشيخ علاوي[2].

أحياناً يكون الاختيار مفاجئاً حتى للشيخ نفسه الذي وقع عليه الأمر ليكون مرشداً وقطباً. هذا على الأقل ما يصرح به الشيخ علاوي عندما يتحدث عن المهمة التي أوكلت إليه: «وقد وقع لي مثل ذلك لما أقامني الله في مقام الإرشاد، وكنت لا أرى لنفسي استحقاق ذلك، ولكن لما تحققت إقامة الله إياي في ذلك المقام انطرحتُ بين يديه بدون أن أتكلف إلى شيء لعدم رغبتي فيه وقلة استعدادي لذلك الشأن. فكان الحق ينوب عني في أشياء لا خبر لي بها»[3].

ومع ذلك، فالولي مدرك ببصيرته ومنذ نعومة أظفاره للمهمة التي سَتُلْقَى على عاتقه:

فَــلَــنَــا الإِذْنُ ســابــقــاً والــيــومَــا
بِــنَــشْــرِ مَــا خُــفِــيَ عــن الــعَــوَامْ[4]

وهذا المفهوم موجود بقوة عند الشيخ عَدَّة:

لاحَــظــونــي [أهــل الــلَّــه] مــنــذ عــهــد
كــنــت فــي الــمــهــد صــبــيــا[5]

---

(١) قصيدة قمتُ أدعو بأمره، الديوان، ص١٥.

(٢) انظر أعلاه، ص١١١.

(٣) Sagesse céleste، ص٤٠٩.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص٤٦.

(٥) الديوان، ص٢٧.

دعـــانـــي داعـــيُ الـــلَّــه والـــلَّــه شـــاهـــد
وقـد كـدتُ لـم أزل فـي مـهـدي ومـضـجـعـي[1]

فما يحمله هؤلاء الناس داخلهم «لأمر عجيب» حسب تعبير الشيخ علاوي[2]، إنه «سر إلهي» وعليهم إفادة المريد بعلمهم[3].

القوة الصوفية:

يسقي الشيوخ المريدين خمراً فيها «نار الوقود»[4]. فالشيخ في الواقع:

عــزيــزٌ حــوى عــزيــزاً حــلَّ فــي قــلــبــه
ولـــلـــه الـــعـــزة والـــرســـول ولـــلـــوَلا[5]

فالطريق التي يقترحها هؤلاء المتصوفة طريق من الطراز الأول، وهو ما يعلنه الشيخ علاوي لتلامذته:

بــشــراكــم خــلانــي بــالــقــرب والــتــدانــي
جـمـعـكـم فـي أمـان مـا دمـتـم فـي حـزب الـلَّـه
الـرضـى مـع الـرضـوان والـرحـمـة كـذا الـغـفـران
أنــتــم حــزب الــرحــمــان أنــتــم أولــيــاء الــلَّــه

(١) الديوان، ص٣٧.
(٢) منهاج التصوف، مصدر سابق، ص٩٦.
(٣) «فلا شيخَ إلا من يجود بسره»، الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص٦.
(٤) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٣٥.
(٥) إشارة واضحة لسورة المنافقين، ٨: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾. الشيخ علاوي، اللامية، ص٦.

طريقكم لا تغور محبكم لا يبور
تالله لكم ظهور في جميع خلق الله(1)

في الأبيات التالية، نحن أمام نغمة جديدة جذرياً يطغى فيها الجلال على الجمال؛ فالشيخ يلجأ للمرة الأولى إلى الإشادة الضمنية بأجداده العرب والفخر بهم، يقول في أبيات ذات نغمة سريعة:

كم سبينا من عاشق
كم يَسَّرنا من هُمام
كم رفعنا من رقيق
لمشاهدة الكرام
كم عصرنا من رحيق
كم سقينا من إمام
كم هدينا من فريق
إلى محضر السلام(2)

فقد أكد الشيخ في الأبيات لتوه أعلاه تفوق طريقته مقارنة بالطرق الصوفية التي كانت على الساحة في ذلك الزمان:

جاء الوقت للشروق
فاز البدر بالتمام
جاء نهجي للطرق
كشمس على علم(3)

ثم يخاطب الشيخ علاوي المريد زاجراً إياه بقوله:

---

(1) الديوان، ص17.
(2) الديوان، ص21.
(3) نفسه.

إن شـــئـــت تـــدري تَـــفـــرَج وتـــســـري

خـذ عـنـي سـري بـه تـلـقـى الـلّـه

إنـــنـــي عـــارف بـــذي الـــلـــطـــائـــف

أيـــهـــا الـــخـــائـــف ادنُ تـــرى الـــلّـــه[1]

الشيخ عَدَّة يربط بين مكانة الطريقة والظروف الصعبة المحيطة في ذلك الوقت من الاستعمار الفرنسي إلى فقدان نقاط العلاّم الدينية عند الجزائريين... إلخ:

طـــريـــقـــتـــنـــا فـــي زمـــانـــنـــا

ذخـــرٌ ومُـــنـــى لـــســـالـــكـــه[2]

وبفضل تلك الكفاءة التي تتحلى بها الطريقة، بوسع المريد أن يحقق نفسه سريعاً على طريقة الشيخ علاوي:

فـمـن كـان في اجـتـهـاد طـالـبـاً يـريـد الـلّـه

يـأتِ ولـو بـالـتـجـريـب فـلـه منّـا نـصـيـب

هـذا مـسـلـكٌ قـريـبٌ أتـانـا مـن فـضـل الـلّـه [...]

يـوافـقـنـي فـي أيـام لا نـطـلـب مـنـه أعـوام

فـإنْ حـصـل الـمـرامْ يـكـون عـبـداً لـلّـه[3]

يقول الشيخ علاوي شارحاً الأمر: «فما طالت الطريق إلا على من لم يحقق ما وراء ذلك، فتجده يتخبط في ظلمات بعضها فوق بعض»[4]. ثم يروي تجربته الشخصية فيقول إنه تحصَّل، بمجرد أن أصبح تلميذاً لدى

(١) قصيدة مريداً بادر، الديوان، ص٦٦.

(٢) الديوان، ص١٨.

(٣) الشيخ علاوي، بشراكم خلاني، الديوان، ص١٩.

(٤) الشيخ علاوي، Sagesse céleste، مصدر سابق، ص٢١٠.

الشيخ البوزيدي «فكان أستاذنا الشيخ سيدي محمد البوزيدي رضي الله عنه ليس بينه وبين المريد إلا أن يرضى عليه. فقد لاقيناه وليس فينا من قابلية الطريق إلا مجرد المحبة، فما مرت علينا أيام إلا وصرنا في مقام يعجز عن وصفه بدون استعداد لذلك»[1]. ولا يألو الشيخ يقول: ألسنا نحكم على الشجرة من ثمارها؟

طـــابَ الأصـــلُ مـــنّـــا
والـــفـــرعُ اســـتـــوى
فـــوصـــلـــنـــا جَـــنـــى
طـــاب لـــلـــنـــجـــوى[2]

وفي ذلك حقيقة صوفية معروفة جيداً، إذ تظهر على التلاميذ الحقيقيين صفات شيوخهم وأخلاقهم:

طـــابَ فـــرعـــي بـــالـــعـــروق
فـــاح الـــزهـــر فـــي الأكـــام[3]

الفرع هنا هو الطريقة التي أسسها الشيخ، وأصلها «الجذع» المحمدي، وما «الزهر» إلا نضج التلاميذ وتفتحهم الروحي عبر المكان والزمان.

وقد حصل الكثيرون من تلاميذ الشيخ علاوي على «الفتح الرباني» لشدة التزامهم بالخلوات بشكل خاص. وما كان لهذا الأمر أن يمر دون أن يثير الغيرة لدى شيوخ الطرق الأخرى. يتحدث الشيخ عَدَّة عنَ اعتزال التلميذ الناس لمدة أسبوع، ويؤكد أن هذا النوع من التحقيقات أمر نادر في تاريخ التصوف. ويروي أحد تلاميذ الشيخ علاوي الأمر بقوله: «ما

(١) نفسه، ص١٣٠.
(٢) الديوان، ص٦٢.
(٣) الديوان، ص٢١.

من شك أن الفقراء كانوا يميلون إلى الحديث عن تحقيقهم بتجريد مبالغ فيه؛ والحقيقة أن كثيراً منهم كانوا يصلون على الأقل إلى درجة من التحقيق وأن الزاوية بأكملها كانت تهتز من السُكر الإلهي»[١]. أما الشيخ علاوي، وهو المعني الأول بالموضوع، فيتحدث عنه بتفصيل أكثر مبيناً درجات ذلك. ففي الحوار التالي مع طبيبه، الدكتور كاريه، يسمع الرجلان صوت أحد المريدين وهو في خلوته يلهج باسم الله بشدة، فيسأل الطبيبُ الشيخَ «ما الهدف من هذا التأمل؟، فيجيبه الشيخ: الوصول إلى حال التحقُّق في الله، فيسأل الطبيب: وهل يصل جميع التلاميذ إلى تحقيق ذلك التحقيق؟ يجيب الشيخ: نادراً. فهذا أمر لا يستطيعه إلا قليل من الناس. فيسأل الطبيب مجدداً: إذن، من لا يتمكن من تحقيق ذلك سيصاب بالإحباط؟، فيقول الشيخ: إطلاقاً، إنهم يرتقون دائماً درجة بحيث يحصلون على الأقل على السلام الداخلي»[٢].

فإن وجد السالك طريقاً روحياً أكثر ملائمة من طريق الشيخ علاوي أو «مَنْجَماً» روحياً أغنى وأثرى، يأمره الشيخ باتباع تلك الطريق، منبهاً إياه في الوقت نفسه إلى الخطأ الذي يقع فيه فطريقته متقدمة على سواها[٣]. وكان الشيخ أبو الحسن الشاذلي يقول الشيء ذاته: «اصحبوني ولا أمنعكم أن تصحبوا غيري إنْ وجدتم منهلاً أعذب من هذا المنهل فردوا» [مسالك الأبصار ٣٤٥/٨]. وعليه، كان الشيخ علاوي يجيز للمريد الذي تتلمذ على يد شيخ لم يكن مناسباً له أن يتخذ شيخاً آخر[٤]. ويروى في هذا السياق أن أحد الشيوخ في المنطقة أعرب ذات

---

(١) Un saint musluman du xx siècle, Martin Lings، مصدر سابق، ص١٢٤.

(٢) Le Cheikh El-Alaoui, Dr Marcel Carret، مصدر سابق، ص٢٤.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٥٢.

(٤) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص٢٢٥-٢٢٦.

يوم عن فخره بأنه أخذ تلميذاً من تلاميذ الشيخ علاوي. فما كان من الشيخ إلا أن قال إن كان قد دله على الله، فهو في الحقيقة قد دله عليه، وإن كان قد أوصله لمكان آخر، فهو حقاً قد أخذه.

التربية الصوفية:

الرفيق والمعلم:

على الشيخ، كما رأينا، أن يأخذ بيد المريد حتى يكتشف حقيقة نفسه. فهو مرآته نوعاً ما، إنما لا يسعه القيام بالمهمة بدلاً عنه. ولهذا السبب، هو يرافقه على طول الرحلة والطريق ناصحاً له ومرشداً:

ننصح له في الطريق يجعلني فيها رفيقْ
نريه معنى التحقيق خالصاً لوجه اللّه[1]

رافقني يا خِلّي لكي أوصيك
ودعني وحالي حتى أريكَ
راقبني في الكلِّ خصوصاً فيكَ
ومَن كان مثلي يفهمُ عليكَ
فمِن ورا شكلي سرٌ يحويكَ
وفي الظاهر فعلي يصعبُ عليكَ[2]

والشيخ عطوفٌ مع تلامذته حنون، يُظهر لهم الرقة والترحيب[3] ويجود بالبركة دون حساب:

---

(١) الشيخ علاوي، بشراكم خلاني، الديوان، ص١٩.
(٢) نفسه، ص١٠٠.
(٣) منهاج التصوف، مصدر سابق، ص٩٦.

فلا شيخَ إلا من يجودُ بسره
حريصٌ على المريد من نفسه أوْلى[1]

نُوتِي الحكمةَ ولا نَحرَمْ
مَن حَظُّهُ فينا[2]

فكان الشيخ علاوي يشمل بدعائه وتضرعه إلى الله جميع تلاميذه:

فالله يعلم بشأني
يحفظني فيما بقيا
ويحفظ جميع إخواني
من الفتن القلبيا
ومَن دخل في ديواني
ومن حضر في جَمْعِيا
ومن رأى من رآني
إذا كانت له نِيَّا![3]

وقوله:

اجعلني غداً في أمن
من وقفةٍ لا نرضاها[4]

---

(١) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص٦. فكل شيخ، في هذا المعنى، هو خليفة للرسول: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة، ١٢٨).

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص٥٢. هنا أيضاً إشارة إلى النموذج المحمدي الذي وصفه القرآن في أكثر من موقع بالحكمة.

(٣) يا مَن تريد تدري فني، الديوان، ص٢٤.

(٤) الإشارة إلى يوم القيامة الذي سيعرض فيه البشر على رب العالمين فرادى.

أنـــــا ومَــــــن كـــــان مـــــنـــــي
ومـــن لـــلـــصـــحـــبـــة رعـــاهـــا[1]

يقال في التراث الصوفي إن بعض الشيوخ يُعَلِّمون بالنظر ويرشدون مريديهم على الطريق بلغة العيون. ثمة مَثل فرنسي يقول «العيون مرآة النفس» ولا بد أن له ما يقابله في اللغات الأخرى[2]. وهذا ينطبق على عامة الناس؛ فما بالكم بنظرة الرجال الذين حصل لهم التحقق في الله، خاصة إن كانت مهمتهم إيقاظ النفوس؟ فكان الشيخ أبو الحسن الشاذلي يقارن نفسه بالسلحفاة التي تربي صغارها بالنظر، أما الشيخ علاوي فإنه يجعل من ذلك شرطاً من شروط التمكن من الطريق:

ومَن لم يُغنِ المريدَ عند نظرته فهو في قيد الجهل يعتمد الجهلا[3]

وهو ما نجد صداه في البيت التالي للشيخ عَدَّة متكلماً عن الشيخ علاوي:

بالنظرة يشفي من الأسقام يشفي من كل اغلال
إذا تُلازَم بالدوام ترى البرهان الجالي[4]

كُتبت هذه القصيدة بعد رحيل الشيخ علاوي جسداً؛ لكن الشيخ عَدَّة، وهو خليفته في المشيخة، كتبها بصيغة الزمن الحاضر وما ذلك إلا لأن تأثير النظر يبقى ويدوم في حضور الشيخ وفي «روحانيته».

---

(١) الديوان، ص٣٣.

(٢) لجلال الدين الرومي قول: «والنور الذي في العين فليس إلا أثراً من نور القلب، وأما النور الذي في القلب فهو من نور الله». المترجم.

(٣) الديوان، ص٥. والشيخ يفصِّل الأمر أكثر في كتابه المواد الغيثية، مصدر سابق، ص١٢٩.

(٤) الديوان، ص١٢.

طبيب النفوس:

كما يعالج الطبيب أمراض الجسد وأوجاعه، يعالج شيخ الطريقة النفس أو الأنا عند تلامذته تحضيراً لهم لتحصيل السر اللطيف الذي يمتلك زمامه، وهو الفناء في الله:

عِنْدِي لِلْخَلْقِ الدَّوَا عِنْدِي لِمَحْوِ السِّوَى
لا نَرْجُو بِهِ سَطْوَه غَنِيٌّ بِفَضْلِ اللَّه(١)

وفي البيت التالي، يشير الشيخُ عَدَّة إلى الشيخ علاوي، دون تصريح باسمه، بكلام يحمل مغزى عيسوياً:

طُبُّهُ يُبري السرائر	**يُحيي مَن كان دفينا**
يُفنيك عن الظواهر	**يبقيك فرداً أمينا**(٢)

ولكن، لا بد للمريد أن يدرك داءه وأن يطلب العلاج. وبهذا المعنى الزاجر يبدأ الشيخ علاوي قصيدته «أقدِم يا مُعنًّى»:

أقدِم يا مُعنًّى	**إنْ رمت الدوا**
واسأل وتمنى	**عنا ما تهوى**

وينهيها على الموضوع نفسه:

تهيأ للحسنا	**واشرب كي تروى**
وإلا فاتركنا	**في حيز النوى**
إذا لم تجعلنا	**طِبًّا للجوى**
كل امرىء منا	**له ما نوى**(٣)

---

(١) الديوان، ص١٩.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص١٥.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٦١-٦٢.

وفي قصيدة «يا ساقي الخمرة»، يعود الشيخ للكلام عن وظيفة الشيخ العلاجية الدقيقة:

أنت مع نفسك تظهر نجيب	**لكن في سرك شكٌ وريب**
لا ينفع في مرضك إلا الطبيب	**إن جئته تبرا من الهلاك**
أراك في فترة فما دهاك	**إني طبيب جرحك يا ذا المُصيب**
أشفقتُ من أمرك الله رقيب	**أنت مع ضعفك عني تعيب**
أراك في حَيرة يصعب هُداك	**ما دمت في غمرة تتبع هواك[1]**

وظيفة شاقة:

مهمة شيخ الطريقة فيها الكثير من القسوة والخشونة وقد اشتكى الشيخ في أكثر من مكان من تعبه من إرشاد الناس. فها هو يناجي نفسه في قصيدة «يا ساقي الخمرة»:

اعييتُ من نُصحك يا ذا الكئيب
اللّه في عونك هو المجيب
يفك لك أسرك أمرٌ صعيب
كفاها من حسرة تجهل مولاك [...]
إني حليف نُصحك قولي مُهيب
إنْ شئتَ أن تنفك من ذا اللهيب
اتبَع لنا واسلك نهجي قريب
قريبٌ بالمرَّة فيا ليتك
تتبع له شِبراً تبلغ مَناك[2]

---

(١) نفسه، الديوان، ص٥٩.

(٢) نفسه، الديوان، ص٥٩-٦٠.

وعلى الشيخ أن يُظهر تارة جمالاً ورقة وتارة جلالاً وصرامة في إرشاده وتعليمه كما في المقطع التالي:

مَن لا يرضانا محرومْ هوانا   هو في عَنَا حتى يلقى اللّه
أحبابي حازوا وثمَّ امتازوا   فُزنا وفازوا بقربنا اللّه[1]

يقول الشيخ خالد بن تونس إن الشيخ أحمد علاوي «حتى عندما يغضب، كان يعيش سلاماً داخلياً. وليس إظهار الغضب سوى أداة لتمرير رسالة ما يريدها الشيخ»[2]. أما التعب والإعياء الحقيقيين فأكثر ما نشعر بثقلهما في قصيدة «الذكر أسباب كل خير» التي كتبها الشيخ باللغة العامية ويشتكي فيها من تكاسل تلامذته في جلسات الذكر ذات المكانة الجوهرية في الصوفية:

يا رب عمت المصايب
والذكر اثقالْ في الّلسون [...]
ما ينفع وعظْ في أرباب المعصية
اعييتْ أنا من النذير
أين أقوالي مع أقوال الأنبيا
الذكر أسباب كل خير
النايم في القريب يفطن
والميت ما له احساس

(١) نفسه، الديوان، ص٦٦.
(٢) الشيخ خالد بن تونس، La Fraternité en héritage. Histoire d'une confrérie soufie، باريس، منشورات ألبان ميشيل، ٢٠٠٩، ص١٢٩.

كـيـفـاش الـقـول فـيـه يـمـكـن

رانـي نـبـنـي بـلا أسـاس

الـنـاس احـوالـهـا تـجـنـن

تـسـعـى فـي الْـمَـقْـتْ والْـفْـلاَسْ

لحسن الحظ أن الصورة تصبح أكثر إشراقاً بعد بضعة أسطر، وفي ذلك إظهار كم يمكن لقصيدة واحدة أن تحمل من أحوال روحانية مختلفة:

صـيـرتْ كْـلامـنـا حـقـايـق

راهـو مـنـقـول فـي الـكـتـوب

يـظـهـر مـنـسـوم لـلـخـلايـق

يـاخـذ بـالـروح والـقـلـوب[1]

يتميز شيوخ الطريقة بصفاء فائق مقارنة مع حال الوعي الإنساني عامةً ومع حال تلاميذهم خاصة، فلا تفوتهم فائتة. وها هو الشيخ علاوي يقذف تلميذاً كان يحضِّر سراً لمؤامرة ما بقوله:

لا تـحـسـب أنـك فـي صـون

أمـرك لا يـخـفـى عـلـيـا[2]

ويحدث للشيخ أيضاً أن يكون سلطوياً بل ومتغطرساً:

يـا جـاهـل الـمـعـنـى اخـضـع وتـوب

ولا تـعـنـفـنـا إنـك مـحـجـوب

(١) الديوان، ص٧٨-٨٠.

(٢) الديوان، ص٢٣.

إن شـــئــت تــعــرفــنـا افــن وذوب
وانـظـر إلـى الـمـعـنـى خـلـف الـحُـجُـبْ[1]

أحياناً، يسبب ذلك الإشراق[2] المفرط لشيوخ الطريقة ألماً كبيراً. يقول الشاعر الفرنسي رينيه شار: «الإشراق هو الجرح الأقرب إلى الشمس». ولدى سؤال الشيخ علاوي عن ذلك، أجاب: «نتقلب بين أحزان يعقوبية[3] وآلام أيوبية[4]، شأن من يحاول سياسة قلوب شاردة ونفوس متمردة. إن حاسنتهم طغوا وإن عاتبتهم بغوا. وقد جربتهم وكررت التجارب، فوجدتهم لا يسرهم إلا ما يحزنني ولا يرضيهم إلا ما يسوءني [...] لكني حاولت محالاً وضيعت آجالاً وفي الأخير ما وسعني إلا أن أسلمت لحكم القدر يفعل بي وبهم كل ما من شأنه أن يفعله في البشر، والله يخلق ما يشاء ويختار»[5].

---

(١) الديوان، ص٩٩.

(٢) lucide, visionnaire, Intelligent؛ صاحب الإشراق والشفافية الروحية وذو العقل: هو عند الصوفية من يرى الخلق في الظاهر والحقّ في الباطن، فالحق عنده هو مرآة للخلق. المترجم (عن كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم).

(٣) عانى سيدنا يعقوب كثيراً من بعده عن ولده يوسف ومن سلوك أولاده الآخرين مع أخيهم يوسف (انظر سورة يوسف).

(٤) ابتلي سيدنا أيوب بالعديد من الأمراض، لكنه صبر واحتسب حتى شفاه الله (انظر سورة الأنبياء وسورة ص).

(٥) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص٩٩-١٠٠.

الفصل السادس

طرق السلوك

الذِّكْرُ

تلجأ الطرق الصوفية، في مجملها، إلى دعائم للوصول إلى التحقيق في الله. وإن اختلفت المناهج من طريقة إلى أخرى، إلا أنها تستند جميعها إلى قاعدة واحدة مشتركة ألا هي تعليم الذكر والتشديد عليه. وتقوم على هذه القاعدة، ممارسات أخرى مثل الخلوة ومجالس الذكر والابتهال الجماعية وجلسات السّماع.

كلمة «ذِكر» في اللغة العربية كلمة عامة تحمل الكثير من المعاني. فالذِّكْرُ هو الحِفْظُ للشيء تَذْكُرُه؛ والذِّكْرُ هو الشيء يجري على اللسان، والذُّكْرَ لغة في الذكر، ذَكَرَهُ يَذْكُرُه ذِكْراً.

في العقيدة الإسلامية، أن نفوس البشر قد عقدت ميثاقاً مع الله تعالى قبل الأزل؛ أي قبل أن تُخلق في هذه الدنيا. ويشهد البشر وفقاً لذلك الميثاق بربوبية الله عز وجل (سورة الأعراف، ١٧٢). فالصوفي، إذن، يستثمر الذكر واللهوج باسم الله حتى يستعيد حال الإنسان الكامل الأولي ويجدِّدَه، الحالُ التي كانتها روحه قبل أن تسكن في الجسد. وفي

الصوفية، ليس «للعهد» الذي يربط المريد بشيخه وبسلسلة الشيوخ المتصلة عَبْرَهُ بالرسول، من هدف آخر سوى هذا:

واحفظ العهد الوثيق
تُسقى من كأس المُدام[1]

التذكر والذكرى:

يوصي جميع الشيوخ بضرورة ذكر الله، فالذكر وحده ما يتيح للإنسان مكافحة فقدان الذاكرة التي تصيبه ولا تفتأ تنسيه جذوره الإلهية هو مَن جُبِل على التلهي واللعب في هذه الحياة الدنيا[2]. وفي القرآن تنبيه مستمر من هذا النسيان: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (سورة البقرة، ١٥٢)، و«وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ» (سورة الكهف، ٢٤) إلخ. وللشيخ علاوي تفسير رائع لهذه الآية يقول: «معناه إذا نسيت أنك ذاكر فنسيانك ذكر، وغيبتك عن النسيان شهود المذكور، فهو المعبَّر عنه بذكر الذاكر»[3]، فنسيان النسيان حضورٌ إلهي.

يحتفل المتصوفة بالخمرة الروحية إذ تذكرهم بالسُّكر الذي اجتاح النفس الإنسانية عندما أقامت ميثاق أول الخلق مع الله، قبلَ أن تهبط إلى هذه الدنيا[4]. فالكائن المتحقِّق، وهو هنا الشيخ علاوي، يذكر تماماً تلك الحياة قبل الوجود، بما أنه يعيشها في اللحظة، أي في الزمن الأبدي لله تعالى:

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٢٠.
(٢) انظر مثلاً ابن عطاء الله، القصد المجرد، مصدر سابق، ص٧٨؛ الشيخ علاوي، أعذب المناهل، مصدر سابق، ص٣٠.
(٣) المواد الغيثية، مصدر سابق، ١، ص١٦٤.
(٤) انظر أعلاه، ص٨٥.

كـنـا والـكـون كـان فـي رَتْـقَـا

قـبـل فَـتْـقِ الـفَـتْـقِ والـتـفـريـق[1]

ثم يتخذ الشيخ البشرَ شهوداً في أبيات مضمخة بالمعاني القرآنية:

سَـلْـهُـم يـوم عَـنَـت الـوجـوه

لـلـحي الـقـيـوم[2] هـل كـانـوا مـعـي

كـذا يـومَ ألَـسـتُ بـربـكـم[3]

قـلـتُ بـلـى ولا زلـتُ مُـلَـبِّـي[4]

وفي البيت التالي، يشير شيخنا العلاوي إشارة مخصوصة للعلاقة بين الذِّكر والدخول في الزمان القدسي:

فـاذكـر الاسـمَ الأعـظـم وَاطْـوِ الـكـونَ تـغـنـم

وخُـضْ بـحـرَ الـقِـدَمْ فـذاك بـحـرُ الـلَّـه[5]

الذِّكر والتَّذَكُّر:

يقول الشيخ علاوي: «الذكر أسباب كل خير»[6]، فهو يتيح «تركيز القلب والضمير» ويطهر نفس المريد ويفتح الطريق إلى «سر الأماجد»[7].

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٤٥.

(٢) في إشارة إلى سورة طه، الآية ١١١: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.

(٣) في إشارة صريحة إلى آية ميثاق أول الخلق، من سورة الأعراف، ١٧٢: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾.

(٤) الشيخ علاوي، قصيدة حادي القوم، الديوان، ص٤٥.

(٥) الديوان، ص٧٢.

(٦) قصيدة الذكر أسباب كل خير، الديوان، ص٧٨؛ انظر أيضاً منهاج التصوف، مصدر سابق، ص٩٢.

(٧) الديوان، ص٦٦.

إنه الطريق الملكية التي تؤدي إلى الولاية[1]. وفي واحدة من كبرى قصائد الشيخ علاوي، يشدد الشيخ من أول بيت فيها على أن الذكر هو الطريقة الفُضلى للصحوة الروحية:

أُذكـــــرِ الله يـــــا رفـــــيـــــقـــــي
وتـــــوجـــــه لـــــلـــــمَـــــرام

واقـــصِـــد الـــحـــقَّ الـــحـــقـــيـــقـــي
إنـــــمـــــا الـــــخـــــلـــــق عَـــــدَم

لا ســـــواه فـــــي الـــــتـــــحـــــقـــــيـــــق
جـــــلَّ قـــــدراً فـــــي الـــــقِـــــدَم[2]

طرق الذكر:

وظيفة الذِّكر الانتقال بالضمير الإنساني من الاسم المذكور إلى «المسمى» المذكور، أي الله تعالى:

في الاسم إذا تفنى تصل لمسمّاه[3]

ويتطرق الشيخ علاوي إلى هذه النقطة في مصنفاته، لا سيما المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية: «من علامة محبة الله عز وجل لعباده أن يجري على ألسنتهم من ذكره وأن يوفق بواطنهم لشكره ويكون لهم الاستئناس أولاً بالاسم ثم يصير بالمسمى لأن الاسم دليل على المسمى، فمن اشتغل به فلا بد أن يأخذه إلى مسماه»[4].

---

(١) «الذكر منشور الولاية»، المواد الغيثية، مصدر سابق، ١، ص١٥٨ و١٦١.

(٢) قصيدة اذكر الله، الديوان ص٢٠.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١١٨.

(٤) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، مصدر سابق، ص١٥٣.

فما هي أهم طرق الذكر كما وردت في الديوان؟ لا بد للذكر أن يكون مدفوعاً بعشق جارف لله عز وجل ورغبة في لقائه، بل لا بد للذكر من أن يخلق هزةً لدى الذاكر أو ما يعرف بمصطلح «الاِصْطِلام»[1]. ومن شأن هذا أن يدفع بالمريد إلى التمايل تمايلاً متناغماً (ويختلف التمايل باختلاف جلوس الذاكر أو وقوفه)، وهو ما يسمى الاهتزاز[2]. والشيخ علاوي يبيح هذا الأمر في العديد من كتاباته؛ وأكثر ما يستشهد لذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ليس بكريم من لم يهتز عند سماع ذكر الحبيب»[3].

معلوم أن الطريقة العَلاوية فرع من الطريقة الشاذلية التي ظهرت في القرن الثالث عشر الميلادي. والحال أن جوهر الطريقة الشاذلية هي «الجمع على الله»، أي التركيز على الله ولا شي سواه. فعلى السالك إذن أن يجعل من اسم الله، وهو الاسم الذي يجمع كل الأسماء الحسنى

---

(١) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٢٧.

(٢) نفسه، ص١١٨؛ والشيخ علاوي، الديوان، ص٤٧.

(٣) الحديث أخرجه الإمام السيوطي فى الخصائص والسهروردي فى كتابه عوارف المعارف، الباب الخامس والعشرون فى القول والسماع: «عن أنس بن مالك قال: كنا عند رسول الله إذ نزل عليه جبريل عليه السلام فقال: يا رسول الله إن فقراء أمتك يدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة عام، ففرح رسول الله فقال: هل فيكم من ينشدنا؟ فقال بَدريٌ -أي ممن حضر غزوة بدر- نعم يا رسول الله، فقال رسول الله: هات، فأنشد الأعرابي:

لقد لسعت حية الهوى كبدى ... فلا طبيب لها ولا راقى

إلا الحبيب الذى شغفت به ... فعنده رقيتى وترياقى

فتواجد رسول الله وتواجد الأصحاب معه حتى سقط رداؤه عن منكبه، فلما فرغوا آوى كل واحد منهم إلى مكانه. فقال معاوية بن أبى سفيان: ما أحسن لعبكم يا رسول الله، فقال: «مه يا معاوية، ليس بكريم من لم يهتز عند سماع ذكر الحبيب» ثم قسم رداءه على من حاضرهم بأربعمائة قطعة. المترجم.

الأخرى، مَبْلَغَ هَمّه ومركز اشتغاله، فهو دعامة الشهود بلا منازع[1]. ويطلق على اسم الله في الطريقة العلاوية «الاسم الأعظم»[2]. إنما لاسم الجلالة «الله» عند شيوخنا، كما هو الحال عند كل المتصوفة، درجة على بقية الأسماء الحسنى مثل «اسم الجلالة» و«الاسم المفرد»[3]. وقد أورد أحد المريدين الأوروبيين القدماء للشيخ علاوي أن الشيخ، على عكس بعض شيوخ المتصوفة الآخرين «لم يكن يفرض أي واسطة؛ فمنهجه أن لكلٍّ القدرةَ على الوصول إلى القمة، وقوام ذلك المنهج بكل بساطة هو تكرار الله، الله»[4].

ولطريقة ذكر الله واسمه العظيم إشارات محددة في قصائد الشيخ علاوي. فعلى السالك أن يتوجه نحو القِبلة ويغمض عينيه[5]، وأن يستخدم كل طاقته حتى «يركز قلبه في اسم الله» وأن يحضِّر قلبه:

حَـضِّـر قـلـبـك وغِـبْ فـي الـلَّـه
واخْـفِـضْ بَـصَـرَكَ لـكـي تـراه[6]

ثم يبدأ بذكر «الاسم» بصوت جهوري:

---

(١) ابن عطاء الله، La Sagesse des maîtres soufis، مصدر سابق، ص٢٩٥.

(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص٧٢؛ المواد الغيثية، مصدر سابق، ص١٦٨؛ أعذب المناهل، مصدر سابق، ص١٧٦ و١٨٤. والشائع عند المتصوفة أيضاً أنه لا بد من التماس الاسم الأعظم في آيات القرآن الكريم، وفي الأحرف المفردة التي تفتتح ٢٩ سورة من سوره، وفي النَّفَسِ «هُوْ».

(٣) نجد صيغة الشهادة «لا إله إلا الله» في بعض القصائد (عند البوزيدي، الديوان، ص١١٦ وص ١٢٢)، لكنها أكثر ما ترد أثناء جلسات السماع إذ يكررها المُسَمِّعون كلازِمَةٍ أثناء إنشادهم.

(٤) Documents et témoignages, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص٧٧.

(٥) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٢٧؛ الشيخ علاوي، الديوان، ص٤٧ و١٠٧.

(٦) الشيخ علاوي، الديوان، ص٤٧ و١٠٧.

مـــــــريـــــــــــداً بـــــــــادر

بــــــقـــــلـــــبِ حـــــاضِـــــز

لـــــــســـــــانِ ذاكِــــــــز

بِــــــقَـــــولِـــــكَ الـــــلَّـــــه[1]

معظم طرق الصوفية تقول بضرورة الجَهْرِ بالذكر؛ لكنها تميز بين ثلاثة إلى سبعة مستويات للتعمق في الذكر واستبطان معانيه. الشيخ بوزيدي يورد أربعة منها في الديوان:

اذكـر ذكـر الـلـسـان بـتـغـمـيـض الـعـيـنـيـن

وامـح جـمـع الأكـوان فـي جـمـال الـمـعـبـود

اذكـره ذكـر الـقـلـب ذا مـقـام أهـل الـشـرب

تـعـلـم جـمـيـع الـغـيـب تـصـيـرُ لـك الـشـهـود

اذكـــره ذكـــر الـــســـر بـــعـــده ســـر الـــســـر

ذا مـقـام أهـل الـسُّـكـر تـم لـك الـمـقـصـود[2]

بعد أن يغمض المريد عينيه، يبدأ بذكر اسم «الله» بأن «يُشَخِّصَ» رَسْمَ حُروف اسم الله تعالى:

فـبـتـشـخـيـص الـحـروف تـحـظـى بـفـضـلـه

إلـى أن تـرى الـحـروف فـي الآفـاق تُـجـلـى

ولـيـس لـهـا ظـهـور إلا فـي قـلـبـكـا

وبـتـمـكـن الاسـم تـرتـحـل الـغـفـلا

---

(١) نفسه، قصيدة مريداً بادر، الديوان، ص٦٦.

(٢) قصيدة يا مريد الفلاح، الديوان، ص١٢٧؛ انظر لمزيد من التفاصيل، إيريك جوفروي، Le Soufisme, voie intérieur de l'islam، مصدر سابق، ص٢٥٤-٢٥٥.

فعظِّمَن الحروف بقدر وسعكا[1]
وارسمها على الجميع عُلويا وسُفلا

وبعد تشخيص الاسم ترقى بنوره
إلى أن تفنى الأكوان عنك وتزولا[2]

أما الشيخ علاوي فقد فصَّل كيفية الذكر في نصين اثنين؛ فشرح مخارج النَفَس ومدته أثناء التلفظ باسم الله تعالى، ومختلف الألوان التي يمكن أن تظهر ودرجات الرؤيا التي تتعاقب على المريد[3]...

في الطريقة الشاذلية الدرقاوية، وطبعا في الطريقة العلاوية وهي فرع منها، لا بد من مَدِّ اسم «الله» حتى انتهاء النَفَس. فيتلاشى اسم الجلالة، حينها، في حرفه الأخير، أي حرف الهاء. ويذكُر الشيخ علاوي، مثل غيره من شيوخ الطريقة، أن إحدى ميزات لفظ الجلالة «الله» أن معناه لا يتغير ولا يتبدل إنْ مَحَوْنا حروفه الواحد تلو الآخر «فالكمال فيه غير متفرق على الحروف، وإنما هو موجود في كل حرف، فلو استعملت حرفاً منه ودمت عليه لجاءك الفتح كما يجيئك من أصله».

* ألا ترى لو حذفت الألف لبقي لله، وهو من أسمائه معقول المعنى؛

---

(1) أي: «إلى أن تملأ الحروف ما بين الخافقين» (الروضة السنية، مصدر سابق، ص٢٥). يقول تلميذ الشيخ الفرنسي عبد الكريم جوسو عن ذلك: «إنما بذكر اسم الله العظيم فلا تفتر عنه الألسنة وبرسم اسمه بحروف ضخمة في القلوب، يضع الغريب الباحث عن المطلق قدمه على الطريق إلى الله. Cheikh Al Alâwî, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص٧٧.

(2) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص١١.

(3) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص١٧٦ وص ١٨٤-١٨٥؛ الروضة، مصدر سابق، ص٢٥.

* ولو حذفت اللام الأولى لبقي له ولا يخفى ما في ذلك لفظاً ومعنى؛
* ولو حذفت اللام الثانية لبقيت الهاء وهي هوية الشيء أي عين الاسم وضمير المسمى لأن الضمة إذا أشبعت يتولد عنها واو، فتقول: هُو[١].

قيمة لفظ الجلالة «الله» وقيمة كل حرف من حروفه ظاهرٌ وجليٌّ في هذه القصيدة للشيخ عَدَّة:

ألــفُ الله ســيــفــي والــهــاء مــطــيــتــي

والــلام بــلامــيــنِ زمــامــي بــقــبــضــتــي

[هذا الاسم] بُراقي[٢] إذا شئتُ أَسْراءَ إلى المنى

ومــعــراجــي إن رُمْــتُ الــصــعــودَ لــســدرةِ[٣]

لاســم الله ســري وروحــي ومــهــجــتــي

وســمــعــي ومــنــطــقــي ونــورُ بــصــيــرتــي[٤]

ولحرف الهاء أو صوت الهاء، بخاصة، مضمون قدسي عالٍ. إذ ما فتأ المتصوفة، منذ الأزل، يرون فيه «جوهر اسم الله»[٥]. وبالنسبة لابن

---

(١) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص٧٤.

(٢) في إشارة إلى الدابة التي ركبها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أُسرِي به إلى المسجد الأقصى، ومنها عرج إلى السماء السابعة.

(٣) في إشارة صريحة إلى سدرة المنتهى الواردة في سورة النجم، الآية ١٤. والسدرة هي الحد الفاصل للمعرفة الإلهية المتوفرة للمخلوقات؛ ومع ذلك، تخطى الرسول الكريم هذا الحد في معراجه.

(٤) قصيدة ألف الله سيفي، الديوان، ص٣٣.

(٥) Introduction à Najm al-Dîn Kubrâ, Paul Ballanfat، مدينة نيم (فرنسا)، منشورات l'Eclat، ٢٠٠١، ص١٠١.

عطاء الله لفظ «هو» يمثل «اسم الذات العلية الموصوفة بصفة الإلهية المعروفة بنعوت الربوبية»[1]، أما الشيخ علاوي فيقول فيه: «الهاء هي عين الاسم وضمير المسمى»[2]. وفي البيت التالي، يؤكد الشيخ بوزيدي على كثافة المعنى الصوفي في هذا الحرف:

إذا ذكــرت الــمــولــى فــاهــتــز بــذكــر الــلّــه

جُــلْ فــي مــعــنــى الــهــا وجِــز فــي مُــســمــاه[3]

ويمكن لهذا الصوت أن يهجى «آه» أيضاً؛ ويظل معناه يدل على الحقيقة ذاتها أي اسم من أسماء الله الحسنى. كذلك، يتداول المتصوفة في حلقاتهم حديثاً لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أنه عاد مريضاً وكان يئن متوجعاً، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن الأنين اسم من أسماء الله تعالى يستريح إليه العليل»[4][5].

---

(١) القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، مكتبة مدبولي، ٢٠٠١، ص٢٤.

(٢) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص٧٤.

(٣) الديوان، ص١١٨.

(٤) انظر على سبيل المثال الشيخ عَدَّة بن تونس، وقاية الذاكرين، مستغانم، ١٩٩١، ص٢٣، والترجمة الفرنسية من عمل مانوييل شابري، L'Invocation dans le soufisme، منشورات ILV، ٢٠١١، ص٤١-٤٢.

(٥) أخرجه الديلمي (٤/ ٣٠٧) من طريق الطبراني: حدثنا مسعود بن محمد الرملي، حدثنا أيوب بن رشيد، حدثنا أبي، عن نوفل بن الفرات، عن القاسم، عن عائشة قالت: دخل عليَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي البيت مريضٌ يئن، فمنعته عائشة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنين المريض تسبيح وصياحه تهليل ونفسه صدقة ونومه على الفراش عبادة، وتقلبه من جنب إلى جنب كأنما يقاتل العدو في سبيل الله. يقول الله تعالى اكتبوا لعبدي أحسن ما كان يعمل في صحته، فإذا قام ومشى كان كمن لا ذنب له».

والحديث أورده السيوطي من رواية الرافعي عن عائشة بلفظ: «دعوه يئن، فإن الأنين اسم من أسماء الله تعالى؛ يستريح إليه العليل». =

غالباً ما يتطور ذكر اسم «الله» عند الذاكر، فيصير لفظه «هُوَ» لا سيما في حلقات الذكر. وفي القصيدة التالية يترنم الشيخ علاوي بلفظ «هُوَ» عدة مرات كما لو أننا في جلسة ذكر:

هــــو هــــو قـــصـــدي فـــيــــه

روحــــي وذاتـــــي تـــهـــــواه

الـــلَّـــه الـــلَّـــه نـــعـــنـــى بــــه

كـــل نـــطـــقـــي بـــســـنـــاه

حـــبـــي حـــبـــي لا نـــريـــه

نـــخـــشـــى مـــنـــه كـــي نـــلـــقـــاه

هـــو ســـري لا نـــفـــشـــيـــه

ســـوى لـــمـــن يـــدري مـــا هـــو

هـــو قـــصـــدي تـــهـــتُ بـــه

غـــيـــبـــنـــي عـــمـــا ســـواه[1]

ثم يحدث أن يُختصَر اللفظ «هُوَ» الذي يشكل لازمة لبعض القصائد التي ينشدها أتباع الطريقة العلاوية، فيُلفظ «هُوْ» أو «ها» أو «آه»، التي ليست سوى أنفاس الذاكرين تجري ذكراً.

بعض أحوال الذكر:

يمكن للذكر أن يُوَلِّدَ عند المتصوف حالاً من الوَجد[2]، لكنها ليست

= طريق ليث بن أبي سليم، عن بهية، عن عائشة. وليث ضعيف لاختلاطه؛ وبهية لا تُعرف. المترجم.

(١) الشيخ علاوي، قصيدة يا مريداً فزت، الديوان، ص٤٨.

(٢) الوجد مصطلح مفتاحي عند الصوفية. ففي معناه المجرد هو «العثور» على الله، من=

غَشْيَة. بعض المصنفين يتحدثون بالأحرى عن شيء «كالاستغراق»، أي نشوة داخلية[1] وصميمية. في البيت التالي يصف الشيخ علاوي أولئك الذين يتركون أنفسهم تسوح مع الذِّكر:

فــالــوجــد فــيــهــم داعــي يــدعــيــهــم
يــطــرا عــلــيــهــم فــي ذكــر الــلّــه
ومــن لــم يــجــد فــلــيــتــواجــد
قــصــداً يــتــعــرض لــفــضــل الــلّــه[2]

فالذكر إذن يؤدي إلى حال من الغياب عن النفس وعن العالم؛ إنها «الغيبة» التي تُنذر بالفناء في الله، كما رأينا:

أهــل الــذكــر فــي مــحــبــوبــهــم غــابــوا[3]

أهــل الــهــوى الــعــارفــيــن بــالــلّــه
لــهــم نــشــوى فــي ذكــر الــلّــه
فــنــوا الــسّــوى وقــد غــابــوا فــي الــلّــه

=فعل «وَجَدَ» أي عثر، و«العثور على الحق الحقيقي» هو الوجود. وهو ما يفسر السعادة المطلقة التي تغمر المرء تلك اللحظة. يقول ابن عربي «إن الوجد مصادفة ولا يدرى بما تقع المصادفة وقد يجئ بأمر آخر»، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ٢/ ٢٣٥.

(١) النشوة هي قمة السعادة وهي حالة نفسية شخصية من الابتهاج الغامر المؤدي إلى غياب القلب عن إدراك ما حوله، وتعلقه بالعالم العُلوي. تسمى الحالة أيضاً بالشطح أو الوَجْد. في الأدبيات الإغريقية: النشوة (الإكستاسي) «أن يطير العقل من الجسد». المترجم.

(٢) قصيدة صفت النظرة، الديوان، ص٩٣. «فمن لم يجد فليتواجد»، أي فليسعى إلى الوجد عن قَصد، وهو أمر جائز تماماً. يقول الرسول في هذا المعنى: «اقرؤوا القرآن وابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا».

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٤٨.

مَـــن ذا يـــقـــوى فـــي قـــرب الـــلّـــه

يـــا خـــلـــيـــلـــي اذكـــر وافـــن فـــي الـــلّـــه

لا تـــبـــالـــي بـــغـــيـــر الـــلّـــه[1]

فالذكر الكثير يُدخل صاحبه فيما يشبه «الجنون بالله» وهو أمر محمود بما أنه يُخرج الإنسان من عالمنا الظاهر الذي تغطيه الغشاوات والمعمَّى بالأوهام. فلنعد إلى قصيدة «صَفَت النظرة»:

هـــكـــذا قـــالـــوا ولـــذا مـــالـــوا

ولـــقـــد غـــالـــوا فـــي ذكـــر الـــلّـــه

حـــتـــى قـــد ظـــنَّـــنـــا مـــن لـــيـــس مـــنَّـــا[2]

أنَّـــا جـــنـــنـــا بـــذكـــر الـــلّـــه

هـــنـــيـــئـــاً لـــنـــا تـــم بـــشـــرانـــا

إنْ كـــان لـــنـــا حُـــمـــقٌ فـــي الـــلّـــه[3]

ألم يرد في الحديث الصحيح: «أكثروا ذكر الله حتى يقولوا مجنون»؟ وفي رواية: «اذكروا الله حتى يقولِ المنافقون إنكم مجانين»!

وكيف لا نذكر هنا أبا بكر الشبلي (توفي سنة ٩٤٥) الصوفي من مدرسة بغداد، الذي كان يجيب من يتهمه بالجنون بقوله: «ألست عندكم مجنوناً وأنتم أصحاء؟ زاد الله في جنوني، وزاد في صحتكم!».

---

(١) قصيدة أهل الهوى، الديوان، ص١٠٦. انظر أيضاً المواد الغيثية، مصدر سابق، ١، ص١٦٣-١٦٤.

(٢) أي من لا يعرف الصوفية ولا يسلك طريقها.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة صفت النظرة، الديوان، ص٩٣.

الخلوة:

بالنسبة للشيخ علاوي، الشروط المثلى للذكر مجموعةٌ في الاختلاء:

لا يفرغ القلب دواماً في الكدر
إلا بالانقطاع عن كل البشر[1]

والخلوة مطلوبة حتى لكبار المتصوفة:

كذا العارفون إن بدت ليلى[2]
لم يبق في الكونين من إيهام
ظهورها يقتضي لهم عَزلَه
عن الخواص وعن العوام[3]

الخلوة نوع من المختبر حيث يتحول موت السالك إلى ولادة روحية، كما يقول الرسول الكريم: «موتوا قبل أن تموتوا». وفي الخلوة يُكثر المريد من ذكر اسم «الله» وغيره من الأسماء الحسنى. والخلوة دعوة للفراغ والإفراغ - بالمعنى الكامل للكلمة - وللانقطاع عن الحياة الاعتيادية وبالتالي عن ردود أفعالنا الأنانية. ويمكن للخلوة أن تنتهي بحال من «الفتح» على مستويات وعيٍّ غاية في الحساسية. إنما لا بد من تجاوز تلك الظواهر الخارقة بالتركيز دائماً على أن هدف الخلوة هو الله. يحكى أن بعض المختَلين، في الخلوات التي كانت تتم بصحبة الشيخ علاوي، كانوا يدخلون في حال «الاسترفاع»، لكن أحداً لم يكن ليهتم بالأمر أو يقف عنده[4].

---

(١) منهاج التصوف، مصدر سابق، ص٩٣. في الأصل: يفزع.

(٢) للتذكير أن المقصود بليلى هو الجوهر الإلهي.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة يا سكان الحشا، الديوان، ص٤٣.

(٤) Cheikh Al Alâwî, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص٨٦-٨٧.

الأمر بالخلوة في الوسط الصوفي ليس بالأمر الجديد. فالشبلي (توفي سنة ٩٤٥) كان ينصح بها بقوله: «الزم الوحدة وامح اسمك عن القوم، واستقبل الجدار [وفي رواية: الجبار] حتى تموت». والأمر نفسه أُعْطِيَ للشيخ خالد بن تونس عندما كان شاباً وقبل أن يُنَصَّب شيخاً. فقد أُخذ إلى غرفة صغيرة عارية من الأثاث ومظلمة وقيل له: «استلم الجدار وابدأ بالذكر دون أن تلق بالاً لما يحدث وراءك!»[1].

وللخلوة أهمية خاصة للغاية في الطريقة العلاوية، فالشيخ علاوي قد انشق عن الطريقة الدرقاوية المغربية لأن هذه الأخيرة قد تخلت تماماً عن ممارسة الخلوة. علماً أن الخلوة في حياة الشيخ كانت فردية، ولم تكن جماعية كما هو الحال غالباً في الطريقة العلاوية المعاصرة. وعملاً بالتقاليد الصوفية، كان المريد يوضع في غرفة ضيقة ومعتمة، في تمثيل لحقيقة القبر... ويصف الشيخ منهجه الخَلْوَتي بالكلام التالي: «الخلوة زنزانة أضع فيها المستلم بعد أن يقسم لي ألا يخرج منها، إن كان ولا بد، قبل أربعين يوماً. وليس له في محرابه هذا من شغل سوى أن يكرر دون توقف ليلاً ونهاراً اسم الله. ويفعل ذلك بمدِّ الحرف الأخير في كل مرة حتى ينقطع نفسه»[2]. بعض المريدين كان يُفتح عليهم خلال دقائق، وبعضهم كان يلزمه عدة أسابيع بل عدة أشهر...

وأكثر ما يتحدث الشيخ علاوي عن طقوس الخلوة ويعرض نصائحه حولها في ما نظمه من شعر في كتابه منهاج التصوف.

واليوم، عامةً ما تدوم الخلوة ثلاثة أيام وثلاث ليال؛ ولا بد من خلوة في كل فصل، مبدئياً، أي أربع مرات كل سنة.

---

(١) الشيخ خالد بن تونس، La Fraternité en héritage. Histoire d'une confrérie soufie، مصدر سابق، ص٧٢.

(٢) أورده أغسطين بيرك، «Un mystique moderniste...»، مصدر سابق، ص٧٥٣.

وبسبب كثافة ما يقوم به المختلي من أعمال وشعائر، فلا بد من إنجاز الخلوة بإجازة من الشيخ وباتباع نصائحه. ففي تاريخ التصوف الكثير من القصص التي تتحدث عن أناس خرجوا من الخلوة مضطربين جداً لأنهم دخلوها دون تلك الحماية.

الجمع:

يتحدث شعراؤنا الشيوخ الثلاثة إلى مريديهم بصيغة المفرد. وقد رأينا للتو أن الخلوة إنما تتم ـ مبدئياً ـ بشكل إفرادي وفي انعزال تام. مما يتيح للشيوخ إذن تتبع تدرج كل مريد وكل مريدة على حدة.

والآن سنتطرق إلى طقوس الصوفية الجَمعية وإلى مجالسهم. وهو ما يطلق عليه في المغرب اسم «الجَمع»[1]، بينما تُعرف في الشرق باسم «مجالس الذكر» أو «حلقات الذكر»، بما أن الأمر يتعلق بِذِكْرِ الله.

الشيخ علاوي يقول إن اجتماع الأرواح في هذه الدنيا هو في الواقع «إعادة اجتماع» للأرواح التي سبق أن تعارفت في عالم الأزل، قبل تجسدها على الأرض وبالتالي انفصالها عن بعضها بعضاً:

دعـــانـــا داعـــي الله قـــبـــل وجـــودنـــا
ولــمــا كــان الــوجــود سـمِـعـنـا لــه قــولا
فـحـن حَـمَـامُ الـوصـل مـن بـعـد فـصـلـه[2]
فـصِـرنـا عـلـى جـمـعٍ تـالـلّـه ولا حَـولا[3]

---

(1) مع اختلافات في اللهجات؛ ففي الجزائر يقولون الجُمَع، وفي المغرب يقولون المَجمَع.

(2) هذا البيت يذكرنا بدون شك بأنين الناي وحنينه إلى أصله وهو ما عبَّر عنه جلال الدين الرومي شعراً (الأبيات الأولى من المثنوي).

(3) اللامية، الديوان، ص٥.

وللجمعات أو مجالس الذكر قوانينها وشعائرها. فهي تبدأ، عند العلاوية خاصة، بقراءة الورد. وهي أوراد وصلوات يومية يجب على المريدين قراءتها صباحاً ومساء. وفي حال الجَمعة، يُقرأ الورد جماعياً بطبيعة الحال. ثم قد يتبع ذلك قراءة أذكار خاصة مثل مناجاة الشيخ العلاوي أو الصلاة المشيشية (صلاة الشيخ المغربي ابن مشيش، توفي سنة ١٢٢٥)، إلخ... ثم تليها جلسة سماع، عادة ما تتوسطها قراءة للقرآن الكريم قبل المُضي في جلسة ثانية ترافقها كؤوس الشاي. أحياناً قد يرافق ذلك الرقص الصوفي المعروف باسم «العِمارة». ثم يلقي الشيخ أو وكيله «مذكرة» في الجمع، تِبعاً لما يعتمل داخله من أحاسيس أو حالة الحضور. ثم يعلو ترتيل السماع من جديد وعموماً ما تنتهي الجلسة بصلاة معينة على رسول الله، تتلى ثلاث مرات مما يتيح للجمع النزول مجدداً نحو الحالة البشرية، لكنها حالة بشرية متجددة بما أنها حالة محمدية. وإن المشارك في حلقة الذكر ليرجو، وهو لا يزال عابقاً بحضور سيد المرسلين، أن يسقي الأرض وجميع المخلوقات «بالبركات» التي تلقاها. ثم تنتهي الجلسة بالدعاء لله تعالى. وبعد أن يقوم القوم، يسلمون على بعضهم بعضاً وفق تسلسل محدد، بدءاً بالشيخ أو وكيله؛ فيقبل المشارك كتفه اليمين ثم يقف مباشرة إلى يمينه وهكذا دواليك بحيث يشكل الكل، عند الانتهاء، حلقة. من شأن هذا السلام، الذي يتم باتجاه الطواف حول الكعبة، أن يعيد الجمعَ إلى ما كانوا عليه في الدنيا بسلام.

هذه الطريقة في مجالس الذكر الجماعية التي ذكرناها لتونا، هي طريقة الشيخ الحاج المهدي (توفي سنة ١٩٧٥). وقبل ذلك، ربما عُقدت عدة جلسات «الجَمعة» (من ذكر وسماع وعِمارة) في آن واحد في أماكن مختلفة في الزاوية نفسها، لا سيما أثناء الاجتماعات الكبيرة.

تجليات مجالس الذكر:

بفضل شخصية الشيخ وجاذبيته، تتجلى مجالس الذكر والحاضرون بألف نور ونور:

فـنـحـن مـلـوك الأرض مـن حـيـث قـربـه
بـذلـنـا نـفـوسـاً فـي حـبـه ثـم الأهـلا
فكنا في ضوء الشمس والغير في الدجى
لـنـا بـصـرٌ حـديـدٌ حـيـثـمـا تـجـلـى[1]

ونقرأ عند الشيخ عَدَّة في أكثر من مكان الصفات الشمسية والكونية لتلك المجالس بالتفصيل:

نـحـن بـرضـوان الإلـه شـمـوس
ومـنـا بـدورٌ ومـنـا نـجـومُ
ومـنـا كـواكـب يـا صـاحـي دُرِيٌّ
ومـنـا شُـهُـبٌ لـلـغَـيِّ رُجـومُ

وبعدها ببيتين، يؤكد وظيفة الشيخ الشمسية بصفته «قطب الأولياء»، بألفاظ تلميحية إذ الجمع يدور حوله كما تدور الأرض حول محورها:

هـاتـه صـفـةُ الأبـدال يـا فـتـى
ولـلـقـطـب سرٌ فـي الـنـاس مـعـلـوم
وفـي الـشـمـس نـورٌ عـمَّ الـعـوالـم
مـنـه يُـمَـدُّ الـكـل وهـو مـتـمـوم[2]

وإن في إشعاع حلقات الذكر العلاوية دليل تنزل الرحمات:

---

(١) نفسه.

(٢) الشيخ عدّة، قصيدة نحن برضوان الله شموس، الديوان، ص١٨.

بشـراكـم خـلانـي بـالـقـرب والـتـدانـي
جَـمـعُـكَـم فـي أمـان مـا دمـتـم فـي حـزب الـلّـه
بشـراكـم سـادتـي بـشـراكـم أحـبـتـي
بـشـرتـكـم بـالآتِـي أنـتـم فـي رحـمـة الـلّـه
جَمعُكَم عين الرحمة جَمعُكَم فيه حكمة
ومَـن حَـبَّـكـم سـمـى عـلـيـكـم رضـوان الـلّـه[1]

ثم بعدها ببضعة أبيات، نقرأ تصنيفاً كاملاً لدرجات الأولياء التي تجتمع في شخص الشيخ:

منكم سالكٌ ومجذوبٌ[2] منكم حبيبٌ ومحبوب
عـنـكـم زالـت الـحُـجُـب فـيـكـم مـن وحّـد الـلّـه
فيكم شموس الطريقْ فيكم رجال التحقيق
مـنـكـم فـانـي وعـاشـق فـيـكـم مـن عـرف الـلّـه
فيكم رجال الصدور فيكم أرباب الحضور
من زالت عنه الستور لا يرى ما سوى اللّـه[3]

كذلك نقرأ في قصيدة «نحن برضوان الإله شموس» للشيخ عَدَّة أبياتاً فيها إشارات حول كرامات «الأبدال»:

ومـنـا مـا يُـسـقـى بـه[4] ويُـهـتـدى
فـي الـبـر والـبـحـر نـهـجـه مـرسـوم

---

(١) الشيخ علاوي، قصيدة بشراكم خلاني، الديوان، ص١٧.
(٢) «السالك» و«المجذوب» فئتان أساسيتان ومتكاملتان تماماً في التصنيفات الصوفية. الأول يتقدم بكامل وعيه بينما يجتاز الثاني «الطريق» مأخوذاً بالله بحال من السطوة الإلهية وكأنه غائب عن نفسه.
(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص١٧-١٨.
(٤) المطر في مفهوم أهل البلاد الحارة والجافة نعمةٌ صِرفة ورحمة. وبوسع بعض البشر=

ومــــنـــا مـــا بـــه يُـــرزَق ويُـــغـــنَـــى
ومـــنـــا مـــا بـــه يـــفـــيـــق نـــؤوم
هـــاتـــه صـــفـــة الأبـــدال يـــا فـــتـــى
ولـــلـــقـــطـــب سرٌ فـــي الـــنـــاس مـــعـــلـــوم[1]

لكن الصفات الروحانية للأبدال والشيوخ الواردة في الأبيات السابقة ليست سوى تلخيصاً وإشارات، فالديوان ليس كتاباً في علم التصوف. ومع ذلك، فالأبيات تدخل تماماً في إطار الحديث النبوي التالي: «تجدون الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا». الشيخ خالد بن تونس يشرح هذه الحقيقة انطلاقاً من تجربته الخاصة: «بعض الناس يودون المشاركة في حلقات الذكر، وما أن يدخلوها حتى يصابوا بالاضطراب. فننصحهم بشعيرة دينية أخرى. الناس مثل الحديد والنحاس والذهب. ولكل معدن درجة معينة ينصهر فيها»[2].

السماع (الغناء الصوفي).. الصوت والطريقة:

ما كان للشعر الصوفي أن يُعرف وينتشر هذا الانتشار عبر العصور لو لم يكن شعراً غنائياً يُنشد في حلقات الذكر أو جلسات السماع. وهذا هو بالضبط الحال بالنسبة لنصوص شيوخنا الثلاثة. ومع ذلك، فالسماع في الطريقة العلاوية، رغم فوائده العديدة، لا يُنظر إليه كوحدة مستقلة في الطقوس الدينية للطريقة. أما الدعاء والابتهال بكافة أشكاله والمجتمعة تحت

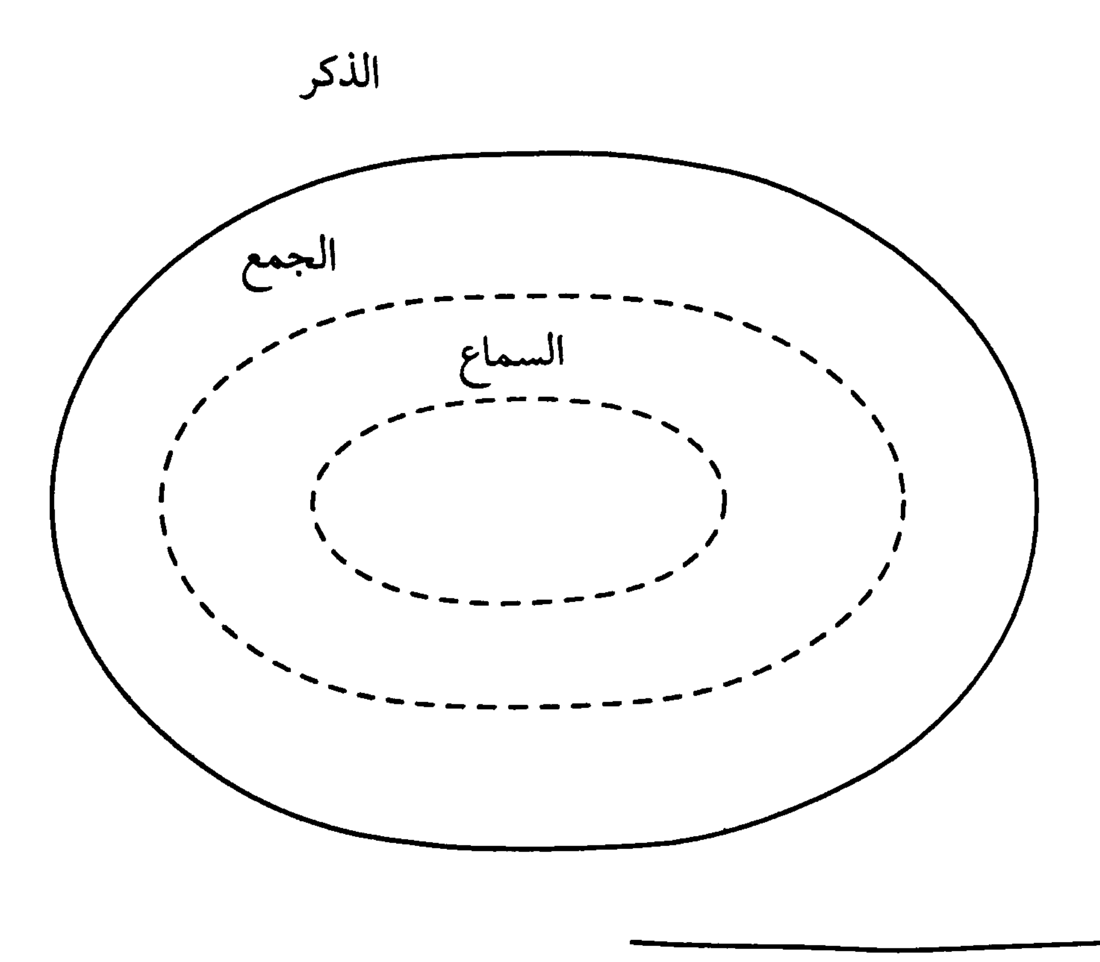
=أو غيرهم من المخلوقات، بمقام ولايتهم، أن ينزلوا هذه الرحمة على الأرض.

(١) قصيدة نحن برضوان الله، الديوان، ص١٨. وفق التراث الصوفي، فالأبدال يأخذون على عاتقهم كذلك ما فُرض على بني آدم من مشقات.

(٢) الشيخ خالد بن تونس، Le Soufisme cœur de l'islam، باريس، منشورات Table ronde، ١٩٩٦، ص١٥٢.

مسمى «الذكر»، جهراً أو سراً وقياماً أو قعوداً، فهو من الأمور الأساسية. وفي القرآن الكريم تأكيد لهذا المعنى بأن ذكر الله ممكن في كل الأحوال ﴿قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِكُم﴾، وبالتالي في جميع المواقف[1].

و«الجَمع» أو حلقة الذكر ليس في ذاته إلا واحدة من شعائر الذكر الجَماعي. والسماع ليس إلا جزءاً من الحلقة، بمعنى أنه يلزم على الأقل وجود شخصين لممارسة السَّمَاع: «المُسَمِّع» والذي يرتل اللازمة بين الأبيات. طبعاً، بوسع الإنسان ممارسة السَّمَاع بمفرده والاستفادة من كثير من مزاياه، لكن ذلك سيكون خارج إطار التعبد وفق الطريقة. إليكم تلخيص ذلك في الرسم التالي:



(1) آل عمران، الآية ١٩٠-١٩١.

التكوين والمبادئ:

وللسَّمَاع أصول في السنة النبوية، فالرسول كان يحب أن يُروى الشعر في حضرته، بل ذهب به الأمر أن ألقى بُرْدَتَهُ على كعب بن زهير دلالة على إكباره لِما سمع منه (قصيدة البردة الشهيرة). مع ذلك، ففي قصيدة بَانَتْ سُعَادُ الكثير من أبيات الغزل... وإن في اختيار الرسول لبلال (الذي كان صوته غاية في الجمال والقوة) ليكون أول من ينادي للصلاة في المدينة المنورة، لتكريم للصوت البشري. ولدى هجرته صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة، استقبله أهلها، رجالاً ونساءً، وهم ينشدون «طلع البدر علينا» المشهور[1].

ورغم ما أُثير حول السَّمَاع من جدل ورغم كل الفتاوى الشرعية التي حظرته وضيقت عليه[2]، ظَلَّت للسَّماع مكانة عالية في كل الأماكن العامة للحياة الإسلامية (المساجد والزوايا...)؛ فكانت أشعار الصوفية تُنشد يرافقها غالباً عزف بالآلات الموسيقية. والشرف الأكبر كان للدُّف والناي. وعندما كان الإحساس يفيض، كان الجسد يبدأ بالتمايل إنما بحركات أقل تقنيناً مما يحدث في حلقات الذكر؛ حيث يصيح الرجال ويبدؤون «بالرقص»، وربما خلع أحدهم عمامته أو رمى عباءته على

(١) رأينا أن المتصوفة ينعتون الرسول أحياناً «بالبدر» في إشارة إلى كماله الروحي.

(٢) انظر على سبيل المثال، Louis Pouzet, "Prises de position autour du samâ' en Orient musulman au VII-XIII siècle", ١٩٨٣، ص١١٩-١٣٤؛ ايريك جوفروي، L'Islam dans la cité. Dialogue avec les jeunes musulmans français, "La musique du cœur"، تحت إشراف Philippe Demaison، باريس، منشورات ألبن ميشيل، ٢٠٠٦، ص١١٤-١٢١. وفي سياق الشيخ علاوي، انظر كتابه القول المعرّف.

المنشد أو ربما مزقها. وقد يصل الأمر بالبعض حَدَّ الإغماء من الوجد والانجذاب ويقال إن بعض الناس قد ماتوا من الوجد. ومع ذلك، تقول المصادر إنه كان يجتمع في حلقات الذكر كل ما تحويه حواضر العالم الإسلامي مثل بغداد ودمشق من علماء ورجال دين!

و للإنشاد والموسيقى الصوفية الهدف نفسه الذي تبغيه حلقات الذكر. وما ذلك إلا استعادة ذاكرةُ الإنسانِ الميثاقَ الأزليّ مع الله وجعل كلمة الله الأولى ﴿ألست بربكم﴾ تتردد في مسمع المرء في رَجعٍ متواصل (سورة الأعراف، ١٧٢). وفي تعليقه على هذه الآية، يقول الجنيد البغدادي إن الأرواح «استفرغت عذوبة سماع الكلام، فلما سمعوا السماع حرّكهم ذكر ذلك». فالموسيقى والإنشاد الذي يستمع إليه المتصوفة في حلقات السماع إنما ينعش فيهم الحنين ويذكرهم بتلك العذوبة الأولية. والأمر ليس ذهنياً أو ذكرى معنوية. فقد سئل المتصوف ذو النون المصري (توفي سنة ٨٥٩) عن سر ميثاق مقام ألست بربكم هل تذكره فقال: «كأنه الآن في أذني».

فالصوفي إذن ليس فقط صاحب الرؤية (ذا العقل) الذي تتلاشى أمامه أقنعة العالم المحسوس؛ بل هو يدرك الأصوات في هذه الدنيا كَرَجْعٍ من العالم الخفي. الواقع أن القرآن يورد حاسة «السمع» على أنها الحاسة المميزة، فيأتي بها قبل البصر ترتيباً، كما يشير بها إلى كل إدراك عقلي أو معرفي. وقد سبق للإمام الغزالي أن قال: «ولا منفذ إلى القلوب إلا من دهليز الأسماع»[1]. أما ابن عربي، فيقول إن الله قد خلق ابن آدم بصوته «كُن» وإن أول شيء تلقاه منه سبحانه وتعالى هو السماع: «وكان

(١) إحياء علوم الدين: كتاب السماع والوجد.

عدماً فسبحان العالم بحال من قال له كن فكان فأول شيء ناله الممكن مرتبة السماع الإلهي»[1].

السماع في الطريقة العلاوية: رسول النفس:

ذات يوم، أسرَّ الشيخ علاوي لأغسطين بيرك بقوله: «الموسيقى ليس لها تلك الحواف الحادة كما للكلمة. الموسيقى تحمل الإنسان نحو الله بسلاسة جريان ماء الجداول»[2]. وفي تقرير مودع لدى حاكم قسنطينة (سنة ١٩٣٠)، يذكر بيرك أن «ابن عليوة [الشيخ علاوي] يولي أهمية قصوى لعذوبة الصوت في الصلاة ولموسيقاه. فهو يحيط نفسه بالطلاب ذوي الأصوات المتناسقة»[3]. وكان جمال الصوت أمراً مطالباً به جميع الطلاب وليس فقط «المنشدون»: «إنني لا أسمح للفقير [المريد أو الطالب] بالإنصات للسَّمَاع إن لم يكن هو نفسه متقناً لهذا الفن، بقدر ما أسمح للمنشد المتمرس بالاستماع إليه». ويقال إن المريدين القدماء كانوا يعيشون حالة السَّمَاع الروحانية ليس فقط خلال حلقات الذكر الجَماعي، بل في جميع نواحي حياتهم اليومية. ألم يعبِّر الإصلاحي الجزائري ابن باديس (توفي سنة ١٩٤٠) أثناء زيارته للزاوية في مستغانم سنة ١٩٣١ عن إعجابه بسماع مجموعة من الطلبة كانت تنشد أبياتاً لابن الفارض، فكتب يقول: «ثم أخذ تلامذة الشيخ في إنشاد قصائد من كلام الشيخ ابن

---

(١) الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى. القاهرة، ١٩٧٧، ج٥، ٨٢-٨٣.

(٢) أغسطين بيرك، «Un mystique moderniste»، مصدر سابق، ص٧٥٣. الشيخ خالد ابن تونس يؤكد، اليوم، أن الموسيقى تعمل في المرء عمل المعراج نحو عوالم التجليات، وهي تحرر الروح؛ انظر كُتيب السماع الصوفي، تربية أدب وسلوك، الذي مرّ معنا في المقدمة.

(٣) أغسطين بيرك، «Un mystique moderniste»، مصدر سابق، ص٧٥٠.

الفارض بأصوات حسنة ترنحت لها الأجساد»[1] رغم أن ابن باديس كانت له مآخذ على بعض ما في الصوفية.

مع ذلك، وعلى غرار الشيوخ المتقدمين، لدى الشيخ علاوي بعض التحفظات على الاستخدام غير المسؤول للسَّماع. إذ يبدو أن السَّمَاع قديماً كان حكراً على النخبة من المتصوفة، على الأقل نظرياً. الواقع، أن في السماع وظيفة كاشفة، فهو بعكسه سريرة المستمع وحالته الداخلية، يُبرز فحش الدنيوي فيه ولطائف الصوفي في آن واحد. وبالتالي، كان السَّمَاع منهياً عنه على حديث العهد بالتصوف مَن لا يزال خاضعاً لروحه الجسدية، مباحاً لمن لا يزال يتوقف عند الجانب الجمالي وقد تخلص من شهواته، ومستحباً للعارفين القادرين وحدهم على التعامل مع الخيمياء الروحانية للكلمة والصوت. وفي هذا الأمر، يستخدم المتصوفة مصطلحات الأحكام الفقهية من نهي وإباحة واستحباب. وقد لاحظ بعض أتباع الطريقة العلاوية، في هذا الخصوص، حدوث انقلاب في القيم في ممارسة السَّمَاع منذ عقدين أو ثلاثة عقود من الزمن؛ إذ انتشر السَّمَاع أكثر وبات أمراً مألوفاً عند المريدين، إنما مع نقصان في مستواه التقني في المقابل وفحواه الروحانية، عما كان عليه من قبل.

في مقدمته الثانية لكتاب المنح القدوسية، يقول الشيخ علاوي إن كل إنسان يستمع ويفهم الكلمة أو الصوت بطريقة مختلفة تبعاً لحالته الروحانية. وبذلك، يدرك المتصوفة أحياناً، والمقصود هنا بالمتصوفة العارفين الحقيقيين، ما لا يدركه العامة من المؤمنين كما أنهم يقتاتون على أشياء قد تبدو تافهة وغير ذات معنى في آذان البشر أو في عيونهم. فالإنسان

---

(١) آثار الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس، قسنطينة، ١٩٨٥، ج١، ص٢٤٦.

الكامل يرى في كل شيء إشارة وعلامة على «التوحيد»؛ وهو يُحَوِّل بخيميائيته الداخلية حتى الصوت البشع أو النشاز إلى شيء متجانس[1]. وهذا يذكرنا بالتأكيد بجلال الدين الرومي الذي كان يدخل في حال الجذب عندما كان يسمع في السوق أصوات طرق النحاسين والصاغاتية.

ويروي الشيخ عَدَّة بن تونس، في هذا المعنى، قصة رجل تقي عارف بالله كان حاضراً في احتفال وأخذه الحال لدى سماعه الدَّقَ بالناي والعود. ثم انتبه أحد الضيوف إلى حاله، فذكَّره، فقال له الشيخ: «لم أنجذب لما تعتقده، بل لنداء رقيق صادر عن العود والناي. يقول الرجل: فأنت تسمع أصواتاً صادرة عن الناي وعن العود؟ فكان جواب الصوفي هذه الآية ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾»[2].

وهذا يأخذنا من جديد إلى حضرة الرومي في قوله عن الربابة[3]: «الربابة ليست سوى وتر يابس وخشب يابس وجلد يابس لكن منها يخرج صوت المحبوب».

بين القواعد والنزعة الصوفية:

السَّمَاع وسيلة رائعة لإبراز قصائد الشيوخ ونشرها، فلغتها الصعبة التي غالباً ما تحمل معاني غامضة ومفردات مبهمة، لا يفقهها كثيرون. لكن في إنشادها وظيفة تعليمية ووعظية حتى إن كان معظم المستمعين لا يفهمون مضمون النصوص حقاً؛ فهي تدخل قلبَ المرء مباشرةً وهو في

---

(١) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص١٦-١٨.

(٢) سورة ق، الآية ٣٧.

(٣) آلة موسيقية وترية مشرقية.

حال من التلقي والانفتاح على ما يقوله المنشدون، سواء أكان المستمع مريداً أم لا. فالسَّمَاع يهيئ للتركيز على الحقائق الروحانية والدخول في «الحضرة» الإلهية. وفي هذا المعنى، للسَّمَاع أيضاً وظيفة علاجية. ففي حال مات أحد الشيوخ مثلا، ينظم التلاميذ جلسة سماع كعلاج جَماعي ومواساة. وقد يطلب هذا التلميذ أو ذاك علاجاً فردانياً بالسَّمَاع (أي له وحده) لما للسَّمَاع من تأثير على المستوى الجسدي كما له على المستوى الروحي.

تقوم جلسة الإنشاد الديني عادةً على ثلاث قواعد: حضور المريدين والمكان والوقت. فالوقت مقدس لأن فيه تحدث «اللحظة الإلهية»، ويحدث الحضور الأزلي.

هناك قواعد مختلفة وآداب تقعُد جلسات السماع، سنذكر أهمها[1]. المُسَمِّعُون لا يبدؤون الإنشاد إلا بإشارة من الشيخ أو من يمثله. ويخاطبهم الشيخ إيماءً بنظرة أو بحركة ضمنية من يده لكنه لا يتوجه إليهم بالكلام إطلاقاً. فإن كان الشيخ هو من يفتتح السَّمَاع، فليس للمُسَمِّعين أن يرفعوا أصواتهم إلا بإشارة منه. وعادة ما يغنون بصوتين أو ثلاثة؛ فإن كانوا كثرةً، تبادلوا بينهم الوصلات الموسيقية. وتكتفي المجموعة بترديد اللازمة الغنائية. وتتضمن كل وصلة موسيقية ثلاثة نغمات: بطيئة ومتوسطة وسريعة. لكنها تتغير بطبيعة الحال وفقاً للسياق الآني للإنشاد.

يبدأ السَّمَاع بالتوحيد أي بترتيل لا إله إلا الله. ثم يستمر بقصائد تتحدث عن أدب الطريق وتعاليم الصوفية، ثم رويداً رويداً يصل

---

(١) المعلومات مستقاة من كُتيب «السماع الصوفي، تربية أدب وسلوك»، من تحرير عربي قتُو، وهو «مُنشد» مشهور في الطريقة، مستغانم، ٢٠١٠.

المُسَمّعُون إلى قصائد الوجد والجذب التي تؤدي إلى الفناء والغياب. ويطلق على هذه القصائد تارة الإلهيات أو الألوهية لأنها تغمر المُسْتَمِع في الحضرة الإلهية، وتارة الجلاليات نظراً للفظ الجلالة الذي تصدح به، وتارة أخرى الخمرة أو الخمريات لأنها تُسكر السامعين. وقد يكون في ذلك تحضير للحاضرين للرقص أو العِمارة. أما ختام جلسة السَّمَاع فيتم دائماً بالتشديد على حضرة سيدنا محمد التي تهدئ النفوس، مثلما هو الحال في جلسات السَّمَاع الكبيرة «الجَمع».

الطريقة العلاوية تضع مسؤولية كبيرة على المنشدين، فجلسة السَّمَاع بأكملها إنما يضبطها المسَمِّعون. ويقال إن الشيخ كان شديداً معهم وإنه على المُسَمِّع بالنسبة إليه أن يمتلك خصالاً داخلية وخارجية أي أن يمتلك الذوق الداخلي والبراعة الموسيقية في آن. ويشبِّه الشيخ المُسَمِّع بالحادي الذي كان يُرَنِّم النغمات فتطرب الإبل وتنتظم خطواتها على إيقاعه[1].

بعض المُسَمِّعين كانوا يتلقون تربية دينية وموسيقية معاً، مع أن الغالب أن معظم المنشدين يمتلكون معرفة فطرية بحتة بمحتوى القصائد وبتسلسل ترنيماتها ونغماتها. والأغلب أن يتعلم المنشدون النصوص والنغمات حفظاً بتكرار النغم ورتابته. وكان ثمة امرأة مُسَمِّعَة من المُبَرِّزين، على سبيل المثال، وكانت أمية تماماً؛ وكان الشيخ حاج المهدي يلقي إليها كل يوم بيتين أو ثلاثة من الشعر فكانت تتلقفها وتنشدها بكل يُسر. ويقال إن المنشدين الأوائل في الطريقة كانوا يعيشون في سَمَاعٍ دائم ولا يخرجون من حال السَّمَاع الروحاني. من ناحية أخرى، وقبل طباعة الديوان لأول مرة سنة ١٩٨٤، كان المنشدون وكثير من المريدين يحفظون السَّمَاع وينشدونه عن ظهر قلب.. تماماً عن ظهر قلبٍ!

---

(١) قصيدة حادي القوم، الديوان، ص٤٥. انظر أعلاه ص٤ [الديوان، ١].

يحاول المنشدون إنشاء تناغم بينهم وبين المشاركين الآخرين في الجلسة. وعليهم، بِحسّهم الروحاني، اختيار القصائد التي تتناسب مع السياق والتي تتناسب مع ما يشعرون به داخل الحضور وداخل أنفسهم؛ فهم مثلاً لا ينشدون قصائد فرِحة خلال جلسات العزاء. يقول الشيخ خالد بن تونس إنه لا يصح سماع قصائد ذات مقام «جلال» في جو يسود فيه مقام «الجمال» والعكس صحيح أيضاً. فصفاءُ النية والأدبُ الداخلي الحَقُّ أمور لا بد أن يمتلكها المنشد مسبقاً حتى يكون لصوته التأثير الروحاني المطلوب، وقد يحدث للشيخ أن يقاطع مُسَمِّعاً إنْ شعر أن هذا الأخير قد أَخَلَّ بهذه الشروط. وعندما يكون المُسَمِّع حاضراً في «الحضرة» حقيقةً، يصبح الوعاء النقي، فيدخل في حال «الغيبة» عن العالم المحسوس. «ضمن تلك الخيمياء السامية، يصبح "الحال" هو دليل المنشد وقائده»[1].

من النص إلى الإنشاد:

أكثر من مئة قصيدة من قصائد الشيوخ الثلاثة مغناة، عدا عن قصائد ابن الفارض وأبي مدين والششتري الأندلسي (توفي ١٢٦٩)، أو قصائد محمد الحرّاق المتصوف المغربي الذي توفي سنة ١٨٤٥. والاختيار يتم دائماً وفقاً «للحال»، ووفقاً لما يعتمل داخل المنشدين من مشاعر.

والسماع العلاوي غنيٌ بالنغمات التي تُطرب السامعين، فقد تم إحصاء أكثر من سبع مئة «صيغة» (لحن). ومع ذلك، نكرر أن ما يجعل المُسَمِّعَ مُسَمِّعاً جيداً ليس عدد الألحان التي يتقنها، بل حساسيته الروحية ورهافة إحساسه. فإذا ما شابَت تلك الحساسية شائبة، فسيتسبب المنشد

---

(١) مانوييل شابري، السماع، Cugnaux، ٢٠١٢، ص١٥.

«بتبريد» جو الجلسة بدل أن «يُسَخِّنَهَا» وصولاً إلى حال الوجد. إذن، لكل قصيدة نغمات مختلفة وألحان متنوعة داخل الطريقة الواحدة، دون الحديث عن مختلف فروع الطريقة العلاوية الممتدة حتى الشرق الأوسط (لا سيما في سوريا وفلسطين وسيناء). فالطرق الصوفية في تلك الأصقاع قد ورثت أشكالاً أخرى من الترانيم كما كان لها باعها الذاتي في إثراء الموسيقى بألحانها الخاصة. لكن هناك قاسم مشترك يجمع بينها؛ فالإنشاد يتم فيها دائماً دون مصاحبة آلات موسيقية. وهو ما يتناسب مع روح الزهد والتركيز على الجوهر الذي تتميز به الطريقة الشاذلية التي انبثقت عنها الطريقة العلاوية. بل إن العلاوي قد ألغى، عندما أصبح شيخ الطريقة، استخدام آلات الإيقاع (الدف والطبل) التي كانت تسمع قبلُ في حلقات الدرقاوية.

هذه الغزارة في الألحان مردها أنه أثناء التجمعات الكبيرة أو ما يعرف بالاحتفال التي تنظمها الطريقة في مستغانم، يأتي المنشدون والمريدون من كل زاوية بطرقهم المختلفة في الغناء وألحانهم، فيأخذون ويعطون ويتعلمون من بعضهم بعضاً. إنه تبادلٌ على مستوى المساحة المغاربية بأسرها وأحياناً على مستوى الشرق الأوسط أيضاً. وكان لذلك الفضل في مضاعفة أنماط السماع.

رأينا أن الشيوخ الثلاثة لا يستخدمون القافية العربية التقليدية. مع ذلك، تدخل أشعارهم ضمن بعض القوالب اللحنية القائمة على عدد من المقاطع المحددة التي يُطلق عليها اسم بحر وجمعه بُحور، مثلما هو اسمها في علم العروض. وعليه، القصائد ذات البحر الواحد ستُغَنَّى بنغمات تشترك في ذلك البحر، والأمر سيَّان لبقية القصائد التي تتبع ألحاناً أخرى. وبهذا الشكل، تبرز لدينا توافقية متطورة وإنْ كان من يصنعونها، وهم المُسَمّعُون، غالباً ما يفعلون ذلك بالفطرة كما رأينا.

عملياً، القصيدة التي تحوي اثنا عشر مقطعاً، مثل: أيا مريد الله نعيد لك قول اصغى، يمكن أن تُغنى على أكثر من ثمانين لحناً، والقصيدة التي تحوي أربعة عشر مقطعاً، مثل بُشراكم خِلاني، على مئتي لحن! وبالطبع العكس صحيح إذ يمكن للحن الواحد أن يستخدم في عدة قصائد، وربما أقلق هذا المُسْتَمِعَ المبتدئ. أحياناً، تكون الأولوية لاختيار القصيدة وفقاً لمعناها؛ وأحياناً اللحنُ هو ما يحدد اختيار القصيدة.

أما التوافقية الحقة فأكثر ما تحدث عندما نعلم أنه سيتم إنشاد قصيدة واحدة على عدة ألحان؛ ففي بعض الحالات يتم تغيير الطبقة بعد أربع أبيات لخلق تدرج بين الأحوال والحفاظ على نوع من الإثارة في الانتقال بينها. وعادة ما يُبدأ باللحن الأبطأ.

القسم الأكبر من الألحان والنغمات المستخدمة في السماع عند العلاوية أساسها الموسيقى العربية الأندلسية. وقد تطورت تلك الموسيقى في إسبانيا الأندلس بين القرنين التاسع والخامس عشر، ثم انتقلت إلى بلاد المغرب على يد الأندلسيين الذين هُجِّروا من بلادهم بعد أن سقطت في يد ملوك الكاثوليك. وكان للمدرسة المعروفة باسم الغرناطي، بخاصة، تأثيراً عميقاً على أهالي مستغانم، وقد تجاوز ذلك التأثير الوسط الصوفي بكثير؛ إذ لا تزال أنماط الموسيقى «الشعبي» و«الحَوزي» المنبثقة عن تلك الموسيقى، حيةً جداً عند أهل مستغانم. وفي الزاوية العلاوية نفسها دروس مستمرة حول مبادئ موسيقى السَّمَاع[1].

ولكن، كيف كانت الألحان توضع على القصائد التي ينظمها

(١) السماع الصوفي، مصدر سابق، ص٢٦.

الشيوخ؟ نعلم أن الشيخ علاوي غالباً ما كان يعطي اللحن والنغمة التي تناسب نصه الجديد للمُسَمِّع. وعلاوة على مخزون الموسيقى العربية الأندلسية التي قد نسمعها في مناسبات مثل حفلات الزواج، بعض الألحان مصدرها التراث الذي كان سائداً عند الطريقة الدرقاوية. وبعضها الآخر، أُلهمه إما الشيوخ أو المريدون في الطريقة، سواء في أحلامهم أو بالرؤيا. ولا يزال الحال كذلك حتى يومنا هذا، على ما يقال. ومؤخراً، أُخذت بعض الألحان من الموسيقى العربية الحديثة، من ألحان فريد الأطرش أو ما تغنيه السيدة فيروز، وبل وحتى من الأناشيد الوطنية.

عموماً، يبدو أنه يتم نظم القصائد وفقاً للألحان والجِناسات والسجع والقوافي التي تقبل الغناء بطبيعتها. وهو الحال بخاصة في الموشحات ذات اللحن القصير التي نرى في شكل كتابتها ما يُغني عن التفصيل:

يـــا ورقـــة الـــجَــوَى نـــوحـــي

ذكـــريـــنـــا عـــهـــد الـــمـــلاح

بـــأســـرار الـــهـــوا بـــوحـــي

فـــمـــا عـــلـــيـــك مـــن جـــنـــاح

إنَّ الـــمـــحـــب الـــلـــحـــوحـــي

دمـــه فـــي الـــهـــوى يـــبـــاح[(١)]

وفي الموشح التالي للشيخ عَدَّة، مثال للحن الذي تحدده القافية:

يـــا مـــلـــيـــح الـــدلال

يـــا مـــهـــجـــة الـــجـــوى

---

(١) الشيخ علاوي، قصيدة يا ورقة الجوى، الديوان، ص٦٢.

فـــتـــه ولا تـــبـــالـــي
فـــقـــد طـــاب الـــهـــوى
مـــلـــكـــتـــم مـــنـــي بـــالـــي
غـــبـــت عـــنِ الـــســِـوا
إن قِـــيـــل لـــي هُـــبـــالـــي
قـــلـــت ومـــن يـــســـوى
حـــبـــكـــم رأس مـــالـــي
حـــاشـــا عـــنـــه نـــغـــوى
وإن لـــجـــوا عـــذالـــي
فـــي تـــلـــويـــن الـــبـــلـــوا[1]

عند الشيخ علاوي، قد يظهر اسم الجلالة الله في آخر كل بيت، ناظماً بذلك قافية القصيدة بأكملها. وهو الحال في قصيدة يا رجال غابوا في حضرة الله:

يـــا رجـــال غـــابـــوا فـــي حـــضـــرة الـــلَّـــه
كـــالـــثـــلـــيـــج ذابـــوا والـــلَّـــه والـــلَّـــه[2]...

وقصيدة أخرى قافيتها كلمة «ياالله»:

تـــيـــهـــتـــنـــي ذاتـــك
وغـــبـــتُ فـــيـــك يـــا الـــلَّـــه
زهـــرة صـــفـــاتـــك
مـــنـــك وفـــيـــك يـــا الـــلَّـــه[3]...

---

(١) قصيدة يا مليح الدلال، الديوان، ص١٠.
(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص٥١.
(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٥٥.

إن كانت الموسيقى العربية الأندلسية وبخاصة الموسيقى الجزائرية المستلهمة من التراث الأندلسي «الجزائري الغرناطي» هي الغالبة في جلسات السَّمَاع، فإن ثمة أنماطاً أخرى من الموسيقى التي تدخل في تلك الجلسات. فالموسيقى البدوية مثلاً مطلوبة جداً عند الرقص أو العِمارة. فهي بقوتها وإيقاعها الفج وغير المنتظم، أفضل موسيقى لمرافقة النَفَسِ الخارج من الصدر ومواكبته. وعزف الموسيقى البدوية مقصور على الطرق الصوفية الجزائرية، ويبدو أن لا أحد يعرف أصول عزفها إلا من كان بدوياً أصيلاً من منطقة مستغانم أو غليزان أو تيارت. ثم هناك الموسيقى «الأمازيغي» و«المغربي» و«الشرقي».

تتميز الموسيقى الشرقية بنوع من الارتجال الذي يعرف باسم المُوَّال في الشرق والمغرب، وباسم الاستخبار في الجزائر. ويؤدى الموال منفرداً دون مصاحبة الموسيقى ودون أن يلتزم المنشد بإيقاع يقيده، وفيه تظهر قدراته الفنية وإمكانياته الصوتية كما يتيح له الانتقال من مقام إلى آخر وربما استخدم بهدف الإتاحة للآخرين في المجموعة أن يتحضروا لإنشاد جديد. أما عندما يكون الشيخ هو من يُنشد المُوّال، فإنما يهدف إلى رفع الحضور إلى درجة أعلى.

كل هذا يدخل ضمن عدد كبير من الأنواع الموسيقية التي يُطلق عليها في المشرق اسم المقامات، مفردها مقام؛ وفي الجزائر يستخدمون مصطلح التُبُوع ومفرده تَبْع للدلالة على النوع نفسه[1]. ومن أكثر الأنماط استخداماً الزيدان والمضمون والسيكا... ولكل مقام جَوُّهُ وتأثيره الخاص على النفس. لكننا بهذا ندخل مجالاً تقنياً جداً وسنتوقف عند هذا القدر دون التعمق في تفاصيله.

---

(١) جمع تَبع، وفي المشرق: تِباع.

بعض المراقبين والمؤرخين يؤكدون أن الاستمرار في ممارسة السماع عبر القرون هو ما حفظ التراث الموسيقي للحضارة العربية الإسلامية عندما كانت هذه الأخيرة تواجه أخطاراً وجودية كالحروب الصليبية في الشرق وبخاصة غزو المغول للشرق الإسلامي وخراب بغداد. وللإنشاد الروحاني العلاوي دورٌ مشابه في العصر الحديث. فإن كانت قصائد الشيوخ الثلاثة قد أحيت، كما رأينا، اللهجة العربية للغرب الجزائري وإن كانت قد شهدت ولا تزال تشهد جمهوراً متنوعاً، فبفضل إنشادها على مر السنين. فقد ظهرت العديد من المعارضات والنسخ المعدلة، في سياقات إثنية أخرى (كبعض الأغاني باللغة البربرية) أو في طرق صوفية أخرى (مثل الطريقة العيساوية). بل وصل تأثير قصائد «الديوان» حتى الوسط الفني العربي[١]، وقد قام مطربون معاصرون بغناء بعض القصائد منها[٢]. كما برز اهتمام جديد في الجزائر بتراث السماع العلاوي خاصة، وثمة توجه عند الجهات الرسمية بضرورة المحافظة عليه من الاندثار.

وفي وقتنا الحاضر، للإنشاد الصوفي الديني حضور أكثر فأكثر في الأوساط الثقافية وحتى الدينية. وفيما يتعلق بالطريقة العلاوية لوحدها، فالعديد من فِرق الإنشاد والسماع تعزف في مختلف مهرجانات الموسيقى الدينية (فاس وديجون ومونتريال...) وفي الحفلات الموسيقية (لا سيما في معهد العالم العربي في باريس) أو في المؤتمرات والندوات الدولية التي تنظمها الطريقة. وأصبحت الأناشيد توزع على أقراص مدمجة للوصول إلى جمهور أوسع.

---

(١) منذ عام ١٩٥٩، ومدرسة الموسيقى العربية الأندلسية في الجزائر العاصمة تستلهم الكثير من هذا الفن.

(٢) مثل المغنيتين حياة أياد ونسيمة شعبان، وهما تعيشان في فرنسا.

«الرقص» العِمارة والحَضْرَة:

أحياناً، يتبع جلسات الذِّكر نوعٌ من الرقص إن كان «حال» الحضور يسمح بذلك وإن كانوا جاهزين، لا سيما إن كان المنشدون يعرفون كيف يثيرون «الحضرة»:

كـم لـكـم فـي الـذكـر أنـوارٌ تـغـشـاكـم

إن غـنـى الـمـغـنـي بـاسـم مـولاكـم

فـقـومـوا لـلـذكـر حُـيـارى نـراكـم

وغـوصـوا بـالـفـكـر والـداعـي دعـاكـم[1]

فعندما يمتلئ القلب بالوجد والتواجد ويفيض نشوة، يتأثر الجسد بدوره ويبدأ بالاهتزاز. وإنما يسعى الشيوخ إلى تحريض ذلك الانفلات عند المريد:

اذكر يا خلي واشطح وللحضرة لا تبرح![2]

ألا فـارقـصـوا وجـداً وتـيـهـاً وطَـرَبـاً[3]

يـا خـلـي فـاشـطـح وغـن وافـرح[4]

(١) الشيخ علاوي، قصيدة يا أهل ودي، الديوان، ص٦٨. الذِّكرُ الذي يجري أثناء الرقص والتمايل ذِكرٌ قوي فهو مسموع، بينما «الفكر» مكانه الملكوت الداخلي.

(٢) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٢٧.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٨.

(٤) نفسه، ص٥٣.

مصطلح «عِمارة» في الصوفية هو «امتلاء القلب بحضرة الله» و«السعي إلى الامتلاء». أما الحضرة، فهي ذكر «اسم الله»؛ ولكن بما أن الله سبحانه وتعالى «حاضر» في كل زمان ومكان، يؤكد بعض المتصوفة أن المراد بالحضرة هو الرسول عليه السلام الذي يضعه بعضهم في مركز الدائرة. والعِمارة إنما تأتي من دعوة إلهية، فلا يمكن للجواب الإنساني أن يكون غير الشكر، والشكر هنا يأتي على صورة رقص:

صَفَت النظرة طابت الحضرة
جاءت البشرى لأهل الله
قاموا سكارى لذي البشارة
جعلوا عِمارة شكراً لله
أيها الحاضر اذكر وذاكر
إياك تنكر حال أهل الله[1]

وتبدأ العِمارة بإشارة من الشيخ أو من ممثله عندما يضرب ثلاث مرات بيده. يشكل الفقراء دائرة، وهم وقوف وعيونهم مغلقة وممسكون بأيدي بعضهم بعضاً حتى لا تضيع الطاقة الروحية، وفي وسط الدائرة يقف واحد منهم يطلق عليه اسم «القطب» وعليه ضبط إيقاع الرقص. ثم يبدأ المشاركون، جماعة واحدة، بذكر اسم الله، وسرعان ما يصبح لفظ الجلالة نفساً قوياً يخرج من أعماق الروح. ويتسارع الإيقاع شيئاً فشيئاً، ويتلاشى اسم «الله» ليصبح «هُوَ» ثم «هُوْ» ثم «ها» ليتحول بعد برهة إلى نَفَسٍ بَرَاح. وقد كتب الشيخ علاوي في هذه المسألة قال إن كانت الجبال تخِرُّ من ذكر الله كما ورد في سورة الحشر، فما بالك بقلب الإنسان[2]؟

---

(١) نفسه، قصيدة صفت النظرة، الديوان، ص٩٣.

(٢) القول المعروف، ترجمة مانويل شابري، Lettre ouverte à celui qui critique le

وتعرف هذه الحضرات تارة باسم «ذكر الصدر» وتارة باسم «ذكر المنشار»، بسبب النَفَسِ القوي والموزون الخارج من أعماق البطن. فهي تطهر المرء وتعيد إليه نَفَسه الابتدائي وتَصِلَه «بفطرته الأولية».

فالنَفْسُ تحاول، من خلال العِمارة، الخروج من سجن الجسد والمادة والدخول في حال من الخفة نوعاً ما: «رأينا مَن تجاوز عمره السبعين عاماً ويمشي متكئاً على عكاز وقد عاد شاباً ما إن يدخل في الرقص»[1]. فيرسم الجسد عندها حركة أفقية والرأس مرفوعة نحو السماويّ لأن النَفْس تبحث عن النَفَس في الأعالي. إنها «طريقة فريدة للسمو تنتج إحساساً بالخفة والانفتاح»[2].

وإليكم كيف وصف إيميل درمنغهام العِمارة التقليدية عند العلاوية:

«إنها نَفَسٌ يخرج من القلب ذاته، في حين ينثني الجسد من الأعلى للأسفل دون رفع القدمين، عموماً. ويشبه صوت تكرار النَفَس الجَماعي صوت منشار عملاق [...] بعد ساعة على هذا المنوال، تتجه الرؤوس إلى الأمام وكأنها استراحة للصدور [...] ثم نسمع صيحة أجشة تبدأ بطيئة ثم تقترب حتى تلحق بالإيقاع الأولي. العيون مغلقة دائماً والوجوه تعلوها ملامح ألم وفرح. والمنشد ينشد أبياتاً حارقة في مركز وردة النار التي يخرج منها صوت حَدَّاد عملاق»[3].

---

soufisme، مصدر سابق، ص٦٢. انظر أيضاً سورة الحشر، الآية ٢١: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً من خشية الله. وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾.

(١) الشيخ خالد بن تونس، Le Soufisme cœur de l'islam، باريس، منشورات Table ronde، ١٩٩٦، ص١٥٠.

(٢) نفسه.

(٣) إيميل ديرمنغهام، Le Culte des saints dans l'islam maghrébin، باريس، غاليمار، ١٩٨٢، إعادة طبع، ص٣٢٣-٣٢٤.

الواقع أن السماع موجود في قلب العِمارة نفسها. فالأمر يبدأ بغناء أندلسيّ الإيقاع والتأثر، ثم ما تلبث قصائد الخمريات أن تَعْلُوَ النَفَسَ القويَّ المنبعثَ من الذِّكر، ثم تحضر قصائد ذات إيقاع قصير ومرتفع جداً، من نوع الإيقاع «البدوي» ذي الأسلوب المتسارع واللاهث:

لـــمـــا فـــنـــيـــتُ الـــفـــنـــا

مـــا بـــقـــيـــتُ إلا أنـــا[1]...

فالعِمارة تتيح للبعض تذوق طعم الفناء و«حضور الذات الإلهية» وأن «يقدموا صفحة بيضاء»[2]. ويمكن لتلك التجربة أن تتحقق على الصعيد الجسماني: فأنا باستهلاكي للنَفَس الخارج من صدري أستهلكُ «النفْسَ الأنانية». إنني أفرغ نفسي من «الأنا» لأمتلئ بـ«الأنا» الإلهية، كما نقرأ في شعر الشيخ بوزيدي. عندها يتحقق معنى الآية ٣٨ من سورة ص التي يخاطب فيها الله تعالى الملائكة ويخبرهم بأمر آدم ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. ففي الإنسان نفخة من روح الله، لكنه يجهل ذلك. وانطفاء النفَس أو الأنا، هو الطريق إلى العرفان والولادة من جديد «بالحياة في الله»: «بعد العِمارة، يصبح إشراق الشمس مختلفاً، والهواء الذي نستنشقه والكائنات التي نراها والكلام الذي نسمعه كل ذلك يأخذ بُعداً آخراً ومعنى جديداً»[3].

فالعِمارة، شأنها شأن الخلوة وربما أكثر، طقس صوفي ذو كثافة عالية، فيها إثراء للتجربة الصوفية وتحفيز للمريد على المضي قدماً.

---

(١) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٢٣.

(٢) الشيخ خالد بن تونس، Le Soufisme cœur de l'islam، مصدر سابق، ص١٥٠.

(٣) نفسه.

الفصل السابع

عقيدة التوحيد وتحولاتها

هيكل الإسلام بأكمله قائم على الشهادة بوحدانية الله وعلى عقيدة التوحيد. والإسلام إذ يقدم نفسه كآخر دين توحيدي بتأكيده أن «لا رسول بعد» الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، قد اضطلع بمهمة التذكير بأمر جَلَل وحجة مُثبتة؛ فهو ينحو بشدة وبكليته إلى تأكيد حقيقة وحدانية رب العالمين كمن يريد أن يكون «شهيداً على ذلك» قبل أن يرث الله الأرض ومن عليها. ذلك هو معنى الشهادة التي تشكل الدعامة الأولى للإسلام. الأمر يبدو بسيطاً للوهلة الأولى؛ إذ ليس على الإنسان الذي يدخل الإسلام، رسمياً، سوى أن يلفظ الشهادتين مع النية بطبيعة الحال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. لكن وراء هذه الجملة العقائدية الإسلامية ما وراءها من معانٍ عميقة ومستويات عديدة من الفهم التي تتكشف ما إن يحاول المرء تحقيق معنى التوحيد (وشهادة لا إله إلا الله) في ذاته.

التوحيد عند رجال الله:

باتباع منهج الاستبطان التدريجي، وفق منهج التربية القرآني نفسه

للإنسان[1]، يبدأ أهل التصوف سلوكهم بالانتقال من عِلْم لا يزال خارجياً وبالتالي هو محكوم بثنائية التوحيد («الأنا» والتوحيدُ، «الأنا» والله)، إلى الفهم الداخلي للتوحيد والإدراك التجريبي والمُوَحِّد. وقولنا من الفهم الخارجي لعقيدة التوحيد، أي عقيدة عامة الناس الظاهرية؛ فالمتصوفة يقولون إن ذلك الإدراك الخارجي للعقيدة لا يُخرج الناسَ من الثنائية التي يعيشون فيها بما أنه في هذه الحال، هناك من ناحية الله سبحانه وتعالى وهو واحد صمد من دون شك بائنٌ على خلقه ومستوٍ على عرشه، ومن ناحية أخرى هناك البشر على الأرض الذين يتدبرون بطريقة أو بأخرى كثرتَهم. وهم يستندون في قولهم هذا إلى حديث نبوي حذَّر فيه الرسول الكريم الناس من الشرك الخفي. فالمسلم يبقى عُرْضَةً «للشرك الخفي» حتى إن تحرر من الشرك الأعظم وعبادة الأصنام؛ وهو خفيٌ إلى درجة أن اكتشافه أصعب من اكتشاف نملة على صخرة صماء: «الشِّرْكُ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ النَّمْلِ فِي أَهْلِ الْقِبْلَةِ». ويؤكد المتصوفة، عبر صيغة صعبة هم فقط يملكون سرها، أن الشخص الذي يعتقد بوحدانية الله دون أن يكون قد «تذوقها» يرتكب «شهادة زور»، في استعارة للمصطلح القانوني.

بل يذهب الشيخ علاوي إلى القول بوجود فئة من المتصوفة هم فقط من يمتلكون سر الوحدانية بما وصلوا إليه من عرفان بالذات الإلهية. أما من لا يدرك إلا الأفعال و«الصفات الإلهية»، فهم مغشيٌ عليهم وغارقون في الثنائية: «والقسم الثالث هم الذين تحققوا بحقائق الوحدانية في الذات. فحجبوا عما سوى ذلك من المكونات وذلك لما اكتشفوا عن عظمة الذات لم يجدوا هنالك فسحة تذهل فيها المكونات»[2].

---

(١) انظر إيريك جوفروي، Le Soufisme, voie intérieure de l'islam، مصدر سابق، ص٦٥ وما بعدها.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص٤٢.

وعليه، يميز المتصوفة بين عدة درجات من التوحيد تختلف باختلاف تجارب استبطان الذات والكشوفات المتدرجة لتلك العقيدة. هنا أيضاً، لتمرين التطهر التدريجي من الأنا دور كبير، لكن لا شيء يتم إلا بإنعامٍ من الله ورحمة منه...

أول من تطرق إلى عقيدة التوحيد من المتصوفة كانت مدرسة بغداد في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، بخاصة الجُنيد (توفي سنة ٩١١) الذي نحفظ له العديد من الأقوال المأثورة حول هذا الموضوع الشائك، مثل:

«التوحيد هو معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ويكون الله كما لم يزل»، و«التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث والخروج عن الأوطان وقطع المُحاب وترك ما علم وجهل وأن يكون الحق مكان الجميع».

الجنيد أيضاً هو أول من استخدم مصطلح «توحيد الخاص» أو توحيد الخاصة بمعنى توحيد النخبة من المتصوفة، وهو ثمرة تجربة ذات سطوة مباشرة وليس ثمرة استنتاج عقلاني. وسيستخدم الشيخ علاوي مصطلحَ الجُنيد الذي سيثبت لاحقاً معرفاً بلام التعريف «التوحيد الخاص» أي الخاص بالنخبة، لكن المعنى يبقى ذاته. فأحياناً يأخذ بأصل تلك التجربة عن «مشاهدة وعيان»[١]، وأحياناً يتطرق إلى تفوق هذا المفهوم وامتيازه على سواه بعمل مقارنة بين التوحيد الخاص والتوحيد العام من خلال مناقشته لمسألة شرعية كالرجل لا يجد ماءً للوضوء يكتفي بالتيمم بالتراب أو بحجر، وكذلك الرجل الذي لم يدرك كنه التوحيد الخاص، فعليه بالتوحيد «المأخوذ بالدليل والبرهان»[٢].

---

(١) المواد الغيثية، مصدر سابق، ١، ص١٣٧.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص١٠٩.

والشيخ علاوي يحدد بوضوح الفرق والمسافة الشاسعة الفاصلة بين نمطي إدراك التوحيد في قصيدته «أردتمُ توحيداً ومنا طلبتم»؛ وهي جواب لأناس جاؤوا إلى الشيخ وطلبوا منه أن يحدثهم عن التوحيد على طريقة علماء الشريعة:

أردتم توحيداً ومنا طلبتم
فلو قلنا ما التوحيد عنا فررتم

ولكن في الفؤاد أمرٌ مُحَجَّبٌ
فلا يُرى شيء منه إلا ما رمتم

تالله لهو الحق والقصد والمنى
فعنه غفلتم وفي الغفلة دمتم

فتوحيده عين العيون قاطبةً
فمن عرف التوحيد للسر يكتم

ولكن ألهاكم التكاثر جملةً[1]
حتى فرقتموه[2] ثم تيقظتم![3]

بعد هذا الطلب، لم يكتب الشيخ علاوي شيئاً أو يحدِّث عن عقيدة التوحيد العام ولو الشيء النذير. لكنه في المقابل، جعل شغله الشاغل التقليل من شأن علم الشريعة كما هو شأن المتصوفة عموماً، وهو أمر قد أخذه عن شيخه البوزيدي. فعندما كان لا يزال الشيخ علاوي يَدْرُس علم الشريعة في برهان عقيدة التوحيد، قال له شيخه إن ما يدرسه ليس سوى «علم التوحيل» الذي لن يفتأ يزيد من شكوكه ويثير فيه الوهم فوق

(١) في إشارة إلى سورة التكاثر، الآية ١.
(٢) أي أنكم ضيعتم حق ربكم وفرطتم بوحدانيته.
(٣) الديوان، ص٤٤.

الوهم! وأضاف البوزيدي أن أهم ما على تلميذه فعله هو أن يُطهِّر داخله حتى تشع أنوار الخالق سبحانه فيه[1]. لاحقاً، بعدما آلت المشيخة إلى الشيخ علاوي، كتب «حكمة» في هذا المعنى:

التوحيد كالنار، مهما وقع على شيء إلا أحرقه وأذهب خبثه[2].

وفي حكمة أخرى، يُظهر الشيخ قسوة شديدة تجاه علماء الشريعة:

ليس التوحيد بكلمة تتلى باللسان، إنما التوحيد يقين ووجدان. جاهل يتنعم بجهله وعالم يتألم بعلمه[3].

ثم يردد الحقيقة نفسها في مكان آخر:

ليس التوحيد ما تحمله الأوراق وتتلقف به الأشداق، إنما التوحيد ما يرى من أثر العشاق وتلوح أنواره في الآفاق[4].

فالعلم الحقيقي، كما يؤكده جميع المتصوفة، هو علمٌ فِطريٌ وربّاني وغالباً ما ينزل على أناس أميين اجتماعياً أو عصاميين مثل الشيخ علاوي.

بعض المتصوفة، مثل ابن الفارض، قد ذهبوا بعيداً في استنكار القول إن علم التوحيد علمٌ خارجي فقط وقشري:

ولو أنّني وَحّدْتُ ألحدْتُ وانسَلَخْتُ
مِنْ آيِ جَمعي مُشرِكاً بيَ صَنعَتي[5]

---

(١) نجد هذا الكلام في كتاب الروضة السنية، مصدر سابق، ص٢٤-٢٥.

(٢) النور الضاوي، مصدر سابق، ص٦٤. سبق أن تحدثنا عن نوع «الحكم» في الأدب الصوفي.

(٣) نفسه، ص٦٢-٦٣.

(٤) نفسه، ص٦٤. ونذكِّر هنا أن منهج المتصوفة في ذكر اسم «الله» فيه دعوة للانطلاق إلى الأفق.

(٥) التائية الكبرى، البيت رقم ٧٤٩.

بمعنى آخر، إن رؤية الصوفي لعقيدة التوحيد وكيفية عيشه للتجربة تعني خروج الإنسان من أفق الثنائية الدنيوي والدخول في تلك العقيدة كما لم يشهدها من قبل: وهذا أمر لا غنى عنه وجوهري لمعرفة الله.

ما وراء الثنائية:

وحدة الأضداد:

الصعود إلى «السماء» يمر عبر الوحدة أو «جمع الضدين» حيث يعيش المرء حال «الجَمْع». سئل الصوفي البغدادي الخَرّاز: بم عرفت الله؟ قال بجمعه بين الضدين.

ليس من العجيب في شيء أن تذوب الأضداد في الوحدة لا سيما عند شعراء الصوفية العرب. فالواقع أن اللغة العربية «تدفع إلى حدود التواصل كلمات ذات معاني متضادة: الأضداد. إنها كلمات ذات أصول غامضة وهي ليست نتاج نقص لساني أو عيب لغوي، بل على العكس، هي في قلب لغة يتجاور فيها العقلاني مع اللاعقلاني ما يخلق فضاءً آخر، هو فضاء المقدس. والقرآن صاحب الامتياز في الإمساك بزمام تلك اللغة المقدسة بينما تحاول التجربة الصوفية [...] تَجَسُّدَ ذلك التركيب السامي للمقدس وأن تذوب فيه بلغتها الخاصة»[١]. وبوسع الحلاج أن يصيح الآن:

فما لي بُعدٌ بَعْدَ بُعْدك بَعدما
تيقنتُ أن القربَ والبُعْدُ واحدُ[٢]

---

(١) مقدمة كتاب Hallaj, Poèmes mystiques، ترجمة وتقديم سامي علي، باريس، منشورات سندباد، ١٩٨٥، ص١٦.

(٢) نفسه، ص٣٩.

لا بد أولاً من عيش اتحاد جمع الضدين عبر إدراك الذات الإلهية وصفاتها. ثمة آية بعينها في القرآن الكريم تعدد أسماء الله الحسنى وهي أسماءٌ تبدو متناقضة في الظاهر، من شأنها أن تطلق صوتاً داخل الوعي البشري لتعيد دمجه في الأَحَدِيَّة التي تحتوي كل الوجوه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]. أن يكون الله هو الباطن والمخفي في خلقه أمر واضح بالنسبة للمتصوفة، لكن كيف يمكنه أن يكون الظاهر؟ يصف الشيخ علاوي حيرة الشيخ العربي الدرقاوي حول هذا الموضوع، إذ يقول: «كنت في حالة الذكر وأنا مغمض العينين، وإذا بهاتف يقول: هو الأول والآخر والظاهر والباطن. فسكتُّ وإذا به يكررها ثانياً وثالثاً، فقلت له: فأما الأول ففهمناه وأما الآخر ففهمناه وأما الباطن ففهمناه، وأما الظاهر فلا نرى إلا المكونات. فقال لي: لو كان هناك ظاهر مع ظهوره لقلناه لك. فتحققتُ حينئذ بمراتب الوجود المطلق»[2].

عند الشيخ علاوي، الجدلية الرقيقة في العلاقة بين الباطن والظاهر في الجوهر الإلهي أمر جَلَل. ويستنتج منها عدة مفاهيم، وفي الأبيات التالية يجعل الكلام على لسان الله عز وجل:

فـإنـي بـاطـن الـكُـنْـهِ مِـن حـيـث عَـيْـنـه

وإنـنـي ظَـاهِـرُ الـنَّـعْـتِ جُـمْـلَـةً مُـفَـصَّـلا[3]

ثم يضيف:

---

(1) سورة الحديد، الآية ٣.

(2) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص١٩٠.

(3) اللامية، الديوان، ص١٥.

فـأيــن يــظــهــر الــخــلــق والــحــق واســع
إلا إذا بـــــه ظـــــاهـــــر وإلا فـــــلا[1]

وإن في إدراك معنى اسم الظاهر لأهمية كبيرة عند المتصوفة. والشيخ ينهر التلميذ في هذا الخصوص:

ألا يـــــا بـــــصـــــيـــــر
إن لـــــم تـــــكـــــن حـــــائـــــر
فـــــي الـــــخـــــلـــــق اعـــــتـــــبـــــز
مَـــــن ذا الـــــذي ظـــــاهـــــر
إنْ قـــــلـــــت الـــــخـــــبـــــيـــــر
قـــــلـــــنـــــا فـــــكـــــنْ ســـــاتـــــر[2]

التنزيه والتشبيه:

في الإسلام، تعدُّ مسألة رؤية الله من الأمور المعضلة وفيها رأيان؛ رأي يقول بالتنزيه ورأي يقول بالتشبيه. وفي القرآن الكريم، حضّ على الاثنتين في مواقع مختلفة. والحال أن ابن عربي واضح في هذه النقطة إذ يقول ألا سبيل إلى الله إلا بالجمع بين السبيلين:

فـإن قـلـت بـالـتـنـزيـه كـنـت مـقـيـداً
وإن قـلـت بـالـتـشـبـيـه كـنـت مـحـدداً
وإن قـلـت بـالأمـريـن كـنـت مـسـدداً
وكـنـا إمـامـاً فـي الـمـعـارف سـيـدا[3]

(١) نفسه.
(٢) قصيدة عنت الأبصار، الديوان، ص٢٦.
(٣) فصوص الحكم، بيروت، طبعة عفيفي، ١٩٨٠، ص٧٠.

الشيخ علاوي يتحدث عن حال التنكر الذي تتخذه الذات الإلهية، وهي المُنَزَّهة أبداً، عندما «تتجسد» في عالم الظاهر، أي في التشبيه. فتتحول من التجلي إلى حال «مُشَوَّهَةٍ» لا يستطيع البشر سبر كُنهها:

فأنا محض الوجود مطلقٌ بلا حدود
تنزلت بالقيود فظنوني وثنا
تدليت من تنزيه بقيود وتشبيه
ظَنَّني من لا يدريه أنني لست أنا[1]

فعلى السالك إذن أن يجمع في نفسه دائماً بين هذين القطبين:

واثبُتْ مركز التحقيق في النفس والحشا
معتبراً محضَ التنزيه أول النشأة[2]

الوحدة والكثرة:

إن كان لا بد للمرء في موضوع إدراك صفات الله القول بالتنزيه دون إغفال صفات التشبيه الأكثر حسية، فالأمر نفسه ينطبق على الجدلية القائمة بين «الوحدة» و«الكثرة»؛ إذ يجب ألا تنحجب الأولى بالثانية وليس لها كذلك أن تطمسها. يمكن لهذه التجربة أن تتحقق عند من يطلق عليه المتصوفة اسم «ذي العينين»، فهو بعينه «اليمنى» أو عينه الداخلية يرى الوحدة؛ وبعينه «اليسرى» أو عينه الخارجية يرى العالم الظاهر بكثرته. وبتجذره في الوحدة وفي الكثرة في آن واحد تصبح لديه رؤية موحَّدَة لتلك الحقيقة، لأن رؤية إحدى العينين لا تحجب رؤية العين الثانية. بل الأمر كما أدركه الشيخ علاوي أن تلك البصيرة لا تؤتى لكل الناس:

(١) قصيدة عروس الحضرة، الديوان، ص٦٤.
(٢) الشيخ علاوي، الديوان، ص٢٨.

قـد بـدا بـذي الـمـشـاهـد

وأن الـغـيـرَ مـفـقـوذْ

مـن حـيـث أنـه واحـدْ

مـتـكـاثـرٌ فـي الـشـهـوذْ[1]

ثم يقول الشيخ بلهجة الأمر:

واعـتـبـر نـفـسَ الإطـلاقِ فـي الـقـيـد لـحـظـة

عـسـاك تـرى الـتـوحـيـدَ فـي عـيـن الـكـثـرة[2]

على المريد إذن الساعي إلى مقام اليقظة أن يمتص أرقام الكثرة، المادية منها وما وراء المادية، ويذوبها في «الواحد الأحد»، في عودٍ إلى أسماء الله الحسنى. ووفقاً للشيخ عَدَّة، يمكن للإنسان الكامل، أو شيخ الطريقة، أن يكون الحامل لشهود تلك العودة نحو وحدة الوجود:

والـلّـه مـن رآنـي مـن غـيـر مـا شـبـه

رأى الـذي مـالـه فـي الـكـون مـن عـدد

أمـا الـعـددُ إذا حـقـقـتَ صـورتَـه

وجـدتَـه واحـداً مـالـه مـن قِـدَدِ

ورقـم ثـانـيـةٍ كـرقـم ثـالـثـةٍ

كـلٌ مـنـهـا قـائـمٌ بـالأحـد الـصـمـدِ[3]

---

(١) قصيدة «الحب في الهوى عربذ»، الديوان، ص٤١.

(٢) الديوان، ص٢٨.

(٣) والصمد من أسماء الله الحسنى. قصيدة «مددتُ يدي لما شاهدتكَ سندي»، الديوان ص٤ و٥. وقد كتب ابن عربي في هذا المعنى: «فكل ما في الوجود واحد... والمعبود بكل لسان وفي كل حال وزمان إنما هو الواحد. والعابد من كل عابد إنما هو الواحد فما ثم إلا الواحد. والإثنان إنما هو واحد (...) فإن الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين فسُمي اثنين». ثم يكمل هكذا حتى العدد خمسة، ليخلص إلى ما يلي: «فإن عدم=

ولكن سرعان ما يدرك الإنسان أنه مسكون بالتناقضات وأنه بتجاوزه لتناقضاته الداخلية يستطيع أن يتوحد وبالتالي أن يحقق التوحيد:

فـأنـت مُـخَـلَّـقٌ وغـيـرُ مُـخَـلَّـقٍ

وإلاهـكَ وِتـرٌ فَـاطْـوِ الـشَّـفـعَ فـي الـوِتْـرِ[1]

في البيت التالي يجمع ابن عربي أطراف المعضلة العقلية المحرجة، بقوله:

فـمـا أنـت هـو بـل أنـت هـو[2]

لقد تجاوزنا الآن منطق الثنائية، منطق «النعم وكلا» المألوف. وعلى السالك من الآن فصاعداً الدخول في ما وراء منطق «النعم وكلا» الذي ينفتح باستمرار على بعد ثالث.

بديهي أن جمع الأضداد في نفس واحدة أمر «لا يستطيعه إلا كبار المتصوفة»[3]. وأصعب ما يكون ذلك في حال كان الأمر يتعلق بالحق Réel والمخلوق le créaturel، أي الله والإنسان. فباندماجه في «الواحد الأحد»، يتوقف الإنسان عن إدراك الثنائية. وليس بوسعه الآن إلا أن يصرخ:

=الواحد من الخمسة، عدمت الخمسة وإذا ظهر الواحد ظهرت. وهذه وحدانية الحق. فبوجوده ظهرنا ولو لم يكن لم نكن». انظر رسائل ابن عربي، عند عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، بيروت، ١٩٧٨، ص٤٠٠.

(١) الديوان، ص٦. يختم المسلم يومه بالاثنين ثم بالواحد؛ اثنان هما ركعتا الشَفع ثم ركعة الوتر وهي واحدة تذكّر بالوحدانية الإلهية وتجعل المؤمن يتلاشى فيها وينحل فيها التناقض الذي تحدث عنه الشيخ، مُخَلَّقٌ وغيرُ مُخَلَّقٍ. والله سبحانه وتعالى يقسم في سورة الفجر، ٨٩، الآية ٣، ﴿وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾.

(٢) فصوص الحكم، مصدر سابق، ص٧٠.

(٣) الشيخ العربي الدرقاوي، Lettres sur la Voie spirituelle، ترجمة وتعليق مانويل شابري، منشورات La Caravane، ٢٠٠٣، ص١٠٥.

شـرابـي لـي مـنـي وسـري فـي الأوانـي
حاشا يكون الثاني أنا الشارب المشروب[1]

وهنا ندخل الموضوع الشائك الذي لا قرار له، ألا هو الشطح الصوفي؛ لكننا لن نتكلم عنه الآن بل بعدما نكون قد حطمنا كل مراسينا. حالياً، يجب أن نفهم كيف عبَّر شيوخنا الثلاثة عن تجربتهم في التوحيد من خلال العقيدة الصوفية.

وحدة الوجود:

رأينا كيف عمل المتصوفة القدماء، لا سيما مدرسة بغداد، على تجاوز الصيغة التقليدية الظاهرة للتوحيد ليجعلوا منها تجربة صوفية. ونقطة الانطلاق في هذا هي الفناء؛ إذ لا يمكنني الولوج إلى معرفة «التوحيد» المحوِّلة والموحِّدة (التي من شأنها تحويلي وتوحيدي مع الله) إلا بفناء الضمير الفرداني في الله. عندها أدرك أن الله وحده موجود. والأمر بالنسبة للشيخ علاوي، كما تشهد بذلك إحدى حكمه:

«ضِدَّان لا يجتمعان إِنْ كُنْتَ لم يَكُنْ وإِنْ كان لم تَكُنْ، فاترك وجودك، يدعوك الداعي إليه»[2].

وقد تكلم الجنيد ثم الغزالي عن هذا الأمر، وأُطلق على التجربة اسم «الفناء في التوحيد». وهي تجربة عميقة قد عبَّر عنها الغزالي بقوله: «ولا يتصور أن يكون مثل هذا الموجود إلا واحداً»[3].

وقد سئل الشيخ علاوي عن معنى الفناء عند قوم الصوفية، فكان

(١) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٢٤.
(٢) النور الضاوي، مصدر سابق، ص٦٠.
(٣) إحياء علوم الدين، بيروت، الجزء ٤، ص٢٤٥.

جوابه: «الفناء عبارة عن إصلاح الغلط لا غير. لأن السِّوى [أي شيء سوى الله سبحانه وتعالى] عند القوم ليس بموجود حتى يفنى، وأن وجوده عندهم كوجود الحصير مع الحَلفاء»[1]. يريد الشيخ أن يقول إن الحصير المنسوج من أوراق الحَلفاء ليس له طبيعة أخرى، وبالتالي ليس له أساس وجودي سوى هذه النبتة. وها نحن قد دخلنا مجال «وحدة الوجود».

«ليس في الوجود إلا الله»: هذا الجملة التوكيدية الصريحة التي قال بها الجنيد والغزالي[2] كانت بداية لما سيعرف، بعد ابن عربي، باسم «وحدة الوجود»؛ بل كانت مقدمةً لمفهوم «الوحدة المطلقة» التي جاء بها ابن سبعين (توفي سنة ١٢٦٩) وأعلنها بطريقة فَجَّة إذ قال «ليس إلا الله».

الله فردٌ صمد لأنه وحده «الحق». وإن كان وحده «الحق» أو الحقيقي le Réel، فهذا يفترض أن وجود الخلق نسبي ووهمي في جوهره. فالمخلوقات إذن عدم بحت وما تفعل سوى أن تستعير وجودها من الموجود المطلق بفضل «المدد» الذي يمنحها إياه رب العالمين. وقد تطرق إلى عدمية وعبثية العالم الظاهر المحروم من المدد الإلهي العديد من أتباع مدرسة ابن عربي وبطرق مختلفة، بل معظم المصنفين الصوفيين ممن جاؤوا بعد الشيخ الأكبر الأندلسي. ومفهوم وحدة الوجود موضوع أساسي عند شيوخنا. فنجدها في قصائدهم حيث تتفجر أحياناً مثل الصرخة في وضح النهار وفق ما يناسب المتحدث [سواء أكان من البشر أو إلهي] وما يناسب المُخاطَب [الله أو الجوهر]:

إنـهـا عـيـنُـك لا شـك فـيـهـا ولا ريـب[3]

---

(١) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص٧٥.

(٢) انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، الجزء ٤، ص٢٣٠.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٥٤.

كــل عـــاشـــق يـــرى وجـــود غـــيـــري
لـــيـــس لـــه نـــصـــيـــب[1]

فـمـا ثَـمَّ سـواك تـالـلَّـه وبـالـلَّـه[2]

فالجوهر الإلهي إذن هو جوهر كل ما هو مخلوق:

فـذاتـي ذات الـوجـود كـانـت كـمـا تـرى
تـعـظـيـمـي غـيـر مـحـدود بـكَ قـدر خـردلا[3]

بما أن «الحق»، الله سبحانه وتعالى، وحده يملك «الوجود»، فماذا عن الخلق الذي خلقه؟ ما هو وضع تلك المخلوقات في الوجود وكيف عبَّر عنها الشيوخ وكيف يرونها؟ إليكم النقاط الأساسية:

المخلوقات[4] عَدَمٌ وجوديٌّ بَحْتٌ:

اذكـــر الله يـــا رفـــيـــقـــي
وتـــوجـــه لـــلـــمـــرام
واقـــصـــد الـــحـــق الـــحـــقـــيـــقـــي[5]
إنـــمـــا الـــخـــلـــق عـــدم[6]

---

(١) نفسه، ص٥٦.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص٣٢.

(٣) في إشارة إلى سورة لقمان، الآية ١٦. الشيخ علاوي، الديوان، ص١٥.

(٤) Créaturel، أردنا بهذا المصطلح الإشارة إلى كل ما يتعلق بالكائنات والمخلوقات، وبالتالي بالعدم، مقارنة بالحق الوحيد: الله.

(٥) بما أن الله هو الحقيقة الوحيدة، فكل ما سواه وهم.

(٦) الديوان، ص٢٠.

فالخلق بأكمله غارق في العدم الوجودي أو «الفناء»:

ألـــمُـــكـــوِّنُ والأكْـــوانِ
مــظـــاهــر الـــوحـــدانــيـــا
إنْ حـــقـــقـــتَ بـــالـــعـــيـــان
لا تـــجـــد شـــيـــئـــاً فَـــرِيَـــا
الـــكُـــلُّ مـــن حَـــالِـــهِ فَـــانِـــي
إلا وجـــهُ الـــرُّبُـــوبِـــيَـــا[1]!

فالله إذن هو من يغذي بوجوده الخلق الفاني، برحمة منه ومِنَّة. ابن عربي يعبِّر عن هذا المدد الإلهي اللامنتهي بوصفه: «نَفَس الرحمن». أما الشيخ عَدَّة، فيرى كل ذلك عبر اسم «الله» جل جلاله وفقط باسم الله:

لاســم الله ســري وروحــي ومــهــجــتــي
وســمــعــي ومــنــطــقــي ونــور بــصــيــرتــي
عــلــيــه يــدور الــمــلــك والــمــلاء الأعــلــى
وكــل عــبــيــد الله مــنــه اســتَــمَــدَّتِ[2]!

والشيخ علاوي يحض التلميذ على اكتشاف «فنائه» بنفسه:

لــكــن بــأمــر الــشــيــخ تــفــنــى فــلا بــكــا
فــهــو دلــيــل الله فــاتــخــذه كــفــلا
يــخــرجــك مــن ضــيــق الــســجــون إلــى الــفــضــا
إلــى فــضــاء الــفــضــا إلــى أول الأول

---

(١) الديوان، ص٢٤، وفي البيت إشارة إلى سورة الرحمن، الآيتان: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾.

(٢) قصيدة ألف الله سيفي، الديوان، ص٣٣.

إلــى أن تــرى الــعــالــم لا شــيء فــي ذاتــه
أقــلّ مــن الــقــلــيــل فــي تــعــظــيــم الــمــولــى
فــإن بــرز الــتــعــظــيــمُ تــفــنــى فــي عــيــنــه
لأنــك لــم تــكــن مــن أول الــوهــلا[1]

البيت الأخير فيه إشارة مباشرة إلى الآية الأولى من سورة الإنسان: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾، ثم يعود إلى الفكرة نفسها في هذه الأبيات:

وكُــن كــأن لــم تــكــن بــنــفــســك كــائــنــاً
لأنــك لــم تــكــن بــنــص الــشــريــعــة
هَــلْ أَتَــى عَــلَــى الْإِنْــسَــانِ حِــيــنٌ مِــنَ الــدَّهْــرِ
ألــيــس فــيــه تــصــريــحٌ بــأوضــح حــجــة[2]

منذ بدايات الصوفية، وهي تحمل في مضمونها فكرة الفناء الوجودي لكل ما هو مخلوق. ونجد عند الطريقة الشاذلية معنى ذلك مفصلاً إذ يقول ابن عطاء الله: «كان الإنسان بعد إن لم يكن، وسيفنى بعد إن كان. ومن كل طرفيه عدم فهو عدم»[3]. الواقع أن المخلوقات لا تملك في أي حال من الأحوال «الوجود المطلق» فهو ملك لله تعالى وحده؛ ففي وجوده عز وجل تكمن وحدانيته المطلقة. وما للعالمين من وجود إلا عندما يمنحهما رب العالمين وجوداً نسبياً. ولكن، أليس من صفاتِ من يستمد وجوده من وجود الآخر الأساسيةِ العدم؟ يقول الشيخ أبو الحسن الشاذلي: «الصوفي من يرى الخلق في طي سره كالهباء في الهواء، لا

(١) اللامية، ص١١.
(٢) لقد تهتكتُ، الديوان، ص٢٨.
(٣) ابن عطاء الله، La Sagesse de maîtres soufis، ص٢٢٢-٢٢٣.

موجودين ولا معدومين. حسبما هم في علم رب العالمين» ويزيد: «وإنا لا نرى أحداً من الخلق. هل في الوجود أحد سوى الله الملك الحق. وإن كان ولا بد فكالهباء في الهواء.. إن فتشته لم تجده شيئاً».

والشيخ علاوي الذي ينتمي إلى المدرسة ذاتها، ينحو المنحى ذاته:

«فينبغي لك يا أخي أن تحقق وصفك وتنظر بعين قلبك لابتداء وجودك حالة بروزه من العدم، فإذا تحققت وصفكَ يمدك [الله تعالى] بأوصافه. فمن أوصافك العدم المحض، فهذا وصفك ووصف العالم بأسره. فإذا أقررت بعدمك يمدك بوجوده [...] فقد تعلم من نفسك أنك كنت بالأمس معدوما ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لم يكن شيئاً مذكورا﴾[1] [...] فأنت لم تزل معدوماً والوجود لموجده»[2].

الخلق سراب ووهم:

ومن صفات الفناء الوجودي أنه «سراب»:

الكون كسراب كما جاء في الآية
هباءٌ في هواء عند أهل الحقيقة

في البيت الأول، وهو للشيخ بوزيدي[3]، إشارة إلى الآية ٣٩ من سورة النور التي كثيراً ما يستشهد بها الشيخ علاوي: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾. وقد رأينا في الديوان كيف وَظَّفَ الشيخ علاوي هذه الآية في قوله:

---

(١) من جديد هنا توظيف للآية ١ من سورة الإنسان.
(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص٤٤.
(٣) الديوان، ص١١٥.

فـالـقـرب مـع الاثـنـيـن والـحـق واجـدٌ

فـدع عـنـك مـا تـرى سـرابـاً بِـقِـيـعَـةٍ

فـإن جـئـتـه تـجـد الله مـن دونـه

ولا سـرابٌ يـبـقـى مـع الأَحـديَّـةِ[1]

ثم يعبِّر الشيخ وبقوة عن الفكرة ذاتها في قصيدة أخرى:

فـلا تـرض بـغـيـر الله حِـبَّـا

كـل شـيء مـا دونـه سـرابُ[2]

وفي كتابه المنح القدوسية، يستند الشيخ إلى الآية ذاتها لشرح مفهوم وحدة الوجود وإيضاحها: «ومن أوصافك أيضاً الفناء، فأنت يا أخي فانٍ من قبل أن تفنى ومتلاش من قبل أن تتلاشى وزائل من قبل أن تزول. فأنت وهمٌ في وهمْ وعدمٌ في عدمْ. فمتى وجدت نفسك حتى تفنى؟ فما أنت إلا كَسَرَابِ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُۥ»[3].

نعم، إنه السراب وقد سبق لنا أن التقيناه في طريق سلوكنا:

فـإنـك وَهـمٌ بـالـجـهـالـة مـا دُمـت

وإن جـاءك الـتـحـقـيـقُ صِـرتَ عـيـنَ الأمـرِ[4]

يقول ابن عربي إن الكون وهمٌ وأن ليس له من وجود حقيقي. ثم يخاطب الشيخ الأكبر الإنسان بقوله أتتخيل أن ثمة شيء متميز عن الله وموجود بنفسه بينما هو لا شيء[5].

(١) الديوان، ص٣٠.
(٢) الديوان، ص٤٨.
(٣) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص٤٥.
(٤) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٤٢.
(٥) فصوص الحكم، مصدر سابق، ص٧٠.

الله شمس الحق وما الكائنات إلا ظلٌ له:

دأب المتصوفة على الرمز للذات الإلهية بالشمس، فهي جُرمٌ مهيبٌ جداً. فالله عند الحلاج، وهو من الرعيل الأول من المتصوفة، هو شمس القلوب:

طَلَعَتْ شمس من أحبّ بلَيلِ
فاستنارت فما عليها من غروب
عن شمس النهار تطلع بالليل
وشمس القلوب ليس تغيب[(١)]

وقد كتب الشيخ عَدَّة بالحماسة نفسها:

شمسك لا تغيب بها طاب أنسي
فالكون من بهاك والخلق في سناه
فما ثم سواك تالله وبالله[(٢)]

وقد رأى الشيخ عَدَّة الأمر في قصيدة سابقة كالتالي:

وفي الشمس نورٌ عمَّ العوالم
منه يُمَدُّ الكل وهو متموم[(٣)]

فالكائنات، إذن، ليست أمام نور شمس الوجود سوى ظل. وابن عربي، بفكره الميتافيزيقي الفذ، يميز بين «العدم المحال» وهو ظلام

---

(١) الحلاج، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص٣٣. [مع ترجمة مختلفة قليلاً عن ترجمة سامي علي].

(٢) قصيدة من لا يهوى سواك، الديوان، ص٣١-٣٢.

(٣) الديوان، ص١٨.

وبين «العدم الممكن» وهو ظِل[1]. أما المدرسة الشاذلية ومصنِّفُها الأول ابن عطاء الله السكندري، فهم بالتأكيد أكثر مباشرة:

«إذا نظرت إليها [الكائنات] بعين البصيرة وجود الظلال والظل، لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم. وإذا ثبتت ظلية للآثار لم تنسخ أحدية المؤثر لأن الشيء إنما يشفع بمثله ويضم إلى شكله. كذلك أيضاً من شهد ظلية الآثار لم تعقه عن الله، فإن ظلال الأشجار في الأنهار لا تعوق السفن عن التسيار»[2].

وفي تعليقه على حكمة لأبي مدين يقول فيها «كل حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسومه فليست بحقيقة»، يورد الشيخ علاوي هذه الأبيات، دون أن يحدد قائلها:

كيف تخفى الحقيقة وشمسها مشعشع

إنما يراها من بصره متسع[3]

أما في الديوان، فالشيخ عَدَّة هو من يستفيض في فكرة التناقض الجذري بين الشمس والظل. أولاً في تأمل للكون بأكمله:

فالكون من أصله ممحوٌ بذاته

ظاهرٌ بنوره شبهَ ظلٍ ممدْ[4]

وهو هنا يذكرنا بإحدى حكم ابن عطاء الله إذ يقول «الأكوان ثابتة بإثباته، ممحوةٌ بأحديَّة ذاته».

---

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء ٢، ص٣٠٤.

(٢) الحكم العطائية، La Sagesse des maîtres soufis، مصدر سابق، ص٢٢٣-٢٢٤.

(٣) Sagesse céleste، مصدر سابق، ص٣١٦.

(٤) الديوان، ص٢٣.

كذلك يفعل الشيخ عَدَّة، فيطبق لعبة الظل والشمس على تجربته الشخصية:

طويت شكلي كما تطوى الظلال ضحى
إذا الشمس أشرقت في مستوى الكبد[١]
أنا الظلالُ ولا وجودَ أملكه
إلا إذا جُدتم بالنور والمدد
وأنتم الشمس في الأكوان ما فتئت
تُرى على مِشكاتي بالوجد والشمد[٢]

الصورة واضحة إذن، فالظل يستقي وجوده الظاهر من كينونة الشمس. ونحن هنا في صميم تجربة «وحدة الوجود»:

عرفوا الحقَّ بظل المنحنى ساعة الظهر
حيث لا ظلَّ وقد زال العَنَى وزال ستري[٣]

كلما تقدم الصوفي نحو الحقيقة الإلهية، كلما انكمشت «مساحته» الفردية وانسحقت متلاشيةً تحت شمس تلك الحقيقة:

أراك بحسن الصدِّ عني ترشدني
إلى أنني ظلٌ وأنت تتلفني
فالنور يتلفني ويبقيني[٤] عجباً
عيناً بعد أثرِ لدى من يعرفني [...]

---

(١) أي في منتصف السماء، فالكبد هو العضو المركزي في جسم الإنسان، ويقال باللغة العربية: بلغت الشمس كبد السماء.

(٢) الديوان، ص٤.

(٣) نفسه، ص٤٣.

(٤) والبقاء، كما رأينا، يتبع الفناء في الله.

سبحان من مدني من فضله مددا
وبه يقبضني وبه ينشرني
كأنني ظللٌ والشمس في أفق
ظهرتُ بنورها وفيه يبطنني
فمن رآني ضحىً يحكم بوجودي
ومن رآني بعدُ طواني في كفني[1]

وحدة الشهود ووحدة الوجود:

ظهر في الثقافة الإسلامية، في عهد متأخر نسبياً، تمييزٌ بل تعارضٌ بين ما كان يبدو أنه وجهان لفكرة التوحيد عند المتصوفة: وحدة الشهود ووحدة الوجود، وهذه الأخيرة هي التي تطرقنا إليها حتى الآن. وما هذه الأخيرة، في الحقيقة، سوى الصيغة الميتافيزيقية للتجربة النفسية الروحانية لوحدة الشهود. فهما وجهان لعملة واحدة. لكن ما اعترض عليه النقاد هو تنظير تلك التجربة وصياغتها كتابة: ففي أخلاقيات الإسلام، يمكن للمؤمن أن يعيش ما يرغب فيه داخلياً إنما ليس لذلك أن يشوش على عقيدته الأساسية البسيطة. وهناك العديد من الأبيات التي كتبها الشيخان علاوي وعَدَّة التي يدحضان فيها ذلك الانشقاق التعسفي بين نمطي التوحيد ويشهدان بحلولهما وانحلالهما الواحد في الآخر في قلب التجربة الصوفية.

في تجربة وحدة الشهود، يحقق المخلوق «الوحدة» باستغراقه في رؤية «المشهود» إلى درجة لا يبقى فيها إلا «هو». لكنها تجربة مكتوب لها الزوال وسيعود بعدها الشاهد إلى حالته الأولى العادية وإلى ثنائية الوعي. وفي كل

(١) الديوان، ص٣٥.

الأحوال، تبقى تجربة شخصية ليس لها تأثير على الجو الديني السائد... فهي تعتمد دائماً على النظر أو الرؤية التي هي حوامل للشهود:

الحمد للّه عما رأت عيني

كل ما يقال

سوى المحبوب باطل

فذاك محال

عن الوجود عاطل

الكل خيال

فبالتحقيق زائل

إلا وجه اللّه

للبصير يُغْنِي

الحمد للّه عما رأت عيني

ألا يا بصير

إنْ لم تكن حائر

في الخلق اعتبر

مَن ذا الذي ظاهر

إن قلت الخبير

قلنا فكن ساتر[1]

وفي هذا المنظور يعرض الشيخ علاوي سيرورة «انفتاحه» الروحاني الشخصي:

كنت قبل اليوم نرى مقصودي بعيدُ

وهو معي في الورى وأنا بليدُ

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٢٦.

نرى الأرض كذا السما والكل عبيد

نرى النور كذا الظلمة والحجاب حديد

تالله لهذي غفلة ما لها مزيد

ولولا نِداه مني لا زلتُ مريد[1]

ثم يتوجه إلى المريد، بصفته الشيخ العارف:

فأينما رأيتَ رأيتَ وجوده

ففي مطلق التوحيد ليس فيه إلا[2]

كذلك الحال مع الشيخ عَدَّة، إذ قادته الرؤية إلى عيش تجربة وحدة الوجود:

جلستُ مع نفسي لعلي أراها

فكانت وما كنتُ وعزَّ لقاها

وكنت كأنني أحاول عبثاً

إذا أنا أردتُ إدراك معناها

سألت عنها عقلي وقلبي ومهجتي

فقالوا لقد كنا في الأصل إياها[3]

التجلي الإلهي:

يشهد العارف بالله «الحضور الإلهي» في العالم وفي نفسه بفضل «تجلي» النور الإلهي فيهما. وهذه إحدى ركائز عقيدة ابن عربي

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص١٠٢.

(٢) توحيد العامة فيه استثناء: لا إله إلا الله؛ أما توحيد الخاصة أو المطلق، فكل شيء هو الله، نفسه، الديوان، ص١١.

(٣) قصيدة جلست مع نفسي، الديوان، ص٥٨.

الصوفية: أن الكثرة تنتشر بالتدريج انطلاقاً من «التوحيد» عبر سلسلة متصلة من التجليات الإلهية[1]. وليس لأشكال التجليات الإلهية حدود ولا تتكرر إطلاقاً. فكل شيء إذن وكل كائن هو «مظهر» ووعاء يتلقى ذلك الإشعاع وفقاً لجاهزيته العرفانية.

مفهوم التجلي يتكرر مراراً عند الشيخ علاوي بالذات ويتجدد، وفي هذا إشارة قطعية على وجود توافق كبير وتجاذب بينه وبين ابن عربي. ففي تجربة انتشار التجلي في المحيط، الأمر المنشود هو دائماً الرؤية الداخلية:

ترى مظاهر الكون تسجد لبعضها
وثم سر لطيف خفي عن المقلا[2]
فلا مظهر في الكون إلا وسره
معشوقٌ لغيره ولو حبة الرملا[3]
أنا غني بالمقصود ما لي وما للجحود
فلا نرى في الوجود متجلي سوى اللّه[4]
فكنا في ضوء الشمس والغير في الدجى
لنا بصرٌ حديدٌ حيثما تجلى[5]

---

(١) «الواحد هو مُفتتح العدد». المترجم (عن محيي الدين ابن عربي، المقدار في نزول الجبّار، رسائل ابن عربي، تحقيق: قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمّع الثقافي، ابو ظبي ١٩٩٨، ص٢٦٥)

(٢) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص١٣.

(٣) نفسه.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص١٩.

(٥) نفسه، اللامية، الديوان، ص٥. في إشارة إلى سورة الواقعة، الآية ٢٢: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾.

فــهــل طــويــت الأكــوان عــنــك بــنــظــرة
وهـل شـاهـدت الـرحـمـن حـيـثـمـا تـجـلـى[1]

فالشيخ يقول «لا يمكن أن يكون لها [الممكنات] ظهور اللهم إلا إذا كان بظهوره، كما لا يمكن أن يكون لها وجود إلا بوجوده ولا إثبات إلا بإثباته»[2]. ولنبق في إطار الرؤية حيث هناك تجاذب عقائدي آخر بين الشيخ علاوي والشيخ ابن عربي: فالعالم، وكل مخلوق بذاته، هو مكان لتجليات الصفات الإلهية مثل المرآة التي تتلقى، بالانعكاس، صور الأشياء التي تُظهرها. فالعالم، بالنسبة لابن عربي، مرآة تنعكس فيها صورة الله[3]، وبالعكس، ما كان للعالم أن يرى صورة نفسه إلا في الحق أي في الله عز وجل[4]. والشيخ علاوي يعبر عن هذه الحقيقة دون مواربة:

أنــــا فــــيــــه فــــانــــي بــــه
يــــرانــــي كــــمــــا نــــراه[5]

ثم يضيف:

لــه الــكــون مــرآتٌ ومــظــهــرُ الــصــفــات
مــحــمــدٌ نــورُ الــذات عــلــيــه صــلــى الــلّــه[6]

---

(١) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص٨.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص٤٤.

(٣) الفتوحات المكية، مصدر سابق، ٢، ص٣٢٦.

(٤) في وظيفة برزخ المرآة، بين الواقع واللا واقع والوجود والعدم؛ انظر إيريك جوفروي، « Métaphysique et modernité chez Abd el-Kader: la photographie comme théophanie»، في Abd el-Kader. Un spirituel dans la modernité، بإشراف إيريك جوفروي، باريس، البراق، ٢٠١٠، ص١٥٧.

(٥) الديوان، ص٤٧.

(٦) الشيخ علاوي، الديوان، ص٧٣.

فـدونـك مــن شـعــاع الــحــق حــقــيــقــةً

إذا كــنــت ذا بــصــر تــراه فــي مــرآتــي[1]

الواقع أن الإنسان الكامل شفاف أمام الذات الإلهية، فهو الانعكاس التام لها. وفي هذا المعنى، يقول الشبلي إنه كانت لديه مرآة في بداية سلوكه ولاحقاً أصبح هو نفسه المرآة.

منهج الشيخ علاوي حول هذه النقطة جذري وقاطع، فهو لا يقف عند مظاهر صفات الله أو أسمائه الحسنى، فهي ليست سوى هيئات وسيطة: «معنى البلوغ هو أن يكون المكلف بالغاً في معرفة الله بالشهود (...) ويكون سبق له الاستغراق في الذات لا في وجود الصفات»[2]. بل ينادي الذات الإلهية بكامل بهائها وإشراقها:

عــــنــــت الأبــــصــــار

يــــومــــاً بــــدا ظــــاهــــر

كــــفــــانــــي اعــــتــــذار

أن الــــمــــحــــبــــوب قــــاهــــر

ذا شــــيء أحــــاز

فــــلــــلــــعــــقــــول بــــاهــــر

عــــرفــــتُ أيــــاه

حــــيــــن بــــدا مــــنــــي[3]

وللذات الإلهية حضور أيضاً في لعبة الحياة والحب:

---

(١) نفسه، ص٢٨.

(٢) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص٢٤.

(٣) الشيخ علاوي، الديوان، ص٢٥.

عروس الحَضرة تجلت بالبهاء مذ تجلت
مثل عذرا قد تَسَلَّت بالصهباء والغنى[1]

ولولا ليلتي في ليلةٍ قد سَفَرَتْ
شموس النهار في النهار ما طلعتْ[2]

لدى الشيخ علاوي أيضاً حساسية شديدة، كما رأينا، لشفافية العالم الظاهر الذي تختفي وراءه الذات الإلهية. فيقول في قصيدة «لقد تَهَتَّكتُ»:

فهو واحد الذات في الكل ظاهر
فأينما تولوا ظهورُ الحقيقة[3]

وفي قصيدة «عَنَتْ الأبصار»، يستخدم الشيخ العديد من الصور لإظهار صفة الشفافية عند الكائنات أمام الحقيقة الإلهية الوحيدة:

لو ترى يا صاح
ما وراء اللبس[4]
كأنه مصباح
في مشكاة الحس[5]

---

(١) نفسه، ص٦٣.

(٢) نفسه، ص٩٦.

(٣) الديوان، ص٣٠، في إشارة للآية ١١٥ من سورة البقرة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾.

(٤) الشيخ يشير هنا بالضبط إلى ما يسميه بعض الصوفية «الالتباس» أو «لبس الحقيقة، حيث يأخذ كل مصطلح لباس/معنى الآخر. وحيث يظهر اللامخلوق ويحتجب في المخلوق»: L'Islam des théophanies, Souâd Ayada، مصدر سابق، ص٢٢١-٢٢٢.

(٥) في إشارة إلى الآية في سورة النور.

تـــــشـــــكـــــل مـــــعـــــنـــــاه
بـــــكـــــل لـــــون[1]

المتصوف لا يرى التجلي في شهوده الكوني فقط، بل هو حاضرٌ في أدق تفاصيل كينونته، وله بصمات كثيرة على حركات النَفْس:

تـارةً فـيـه نَـفْـنَـى وبـذي الـمـعـنـى كُـنَّـا
تـارةً بـه نَـغْـنَـى عـن جـمـيـع خـلـق الـلّـه
تـارةً يـظـهـرْ عـنّـي يُـغـيـبـني عـن كَـوْنـي
مَـن أنـا ومَـن أَيْـنـي فـي تـجـلـي ذاتِ الـلّـه[2]

وَخـيٌ إذا تـجـلـى عـلـى الـقـلـب تـدلـى
تـرى الـرفـيـق الأعـلـى لا بـعـيـد لا أبـعـد[3]

«ليلى»، إذن، أو الذات الإلهية تختاز بعض البشر شخصياً لـ«تتنزل» عليهم:

ولا تـحـسـبـن فـي الـتـجـلـي مـا مـيـزتْ
حـيـث ظـهـرتْ لـك وعـن غـيـرك ولـتْ
كـلا وإنـمـا مـيـزتْ وأثّـرتْ
مـن دون سـواك إلـيـك تـعـرفـتْ[4]

---

(١) في إشارة إلى مقولة الجنيد المشهورة: «لونُ الماء الإناء». وفي هذا القول معان مختلفة وفقاً للمستوى وسياق استخدامها. الشيخ علاوي، قصيدة عنت الأبصار، الديوان، ص٢٥.

(٢) نفسه، الديوان، ص١٩-٢٠.

(٣) في إشارة صريحة لمعراج الرسول الكريم. الشيخ عدة، الديوان، ص٢٣.

(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص٩٦.

في المحصلة، إن التجلي لمن القوة بحيث تتلاشى معه الفردية البشرية أحياناً. والمثال النموذجي على ذلك سواء في القرآن الكريم أو في الكتاب المقدس هو لقاء سيدنا موسى برب العالمين فوق جبل الطور في سيناء. فقد طلب الرسول من الله أن يظهر له، فجاءه الجواب الإلهي ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾. ومع ذلك: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾[1].

الشيخ عَدَّة خاض هذه التجربة الموسوية وشهد فناء مماثلاً تلاشت فيه فردانيته:

ماذا يبدي مقالي وبوادي طُوى[2]
لقد دكت جبالي ودكت القُوى
تجلى ذو الجلال لا طور لا رِضوى[3]
فالكل في اضمحلال ملتوي منطوى[4]

الحجاب والكشف:

تجربة التجلي ما كان بالإمكان الإحاطة بها لولا جدلية الحجاب والكشف وهي جدلية رقيقة. عندما يولد الإنسان في هذه الدنيا، يكتسب هوية أنانية مزورة؛ فيعتقد بالتالي أنه مفصول عن المصدر بينما الله موجود

---

(١) سورة طه، الآية ١٤٣.

(٢) انظر أعلاه، ص١٤٧.

(٣) رضوى، من جبال المدينة المنورة.

(٤) الشيخ عدَّة، قصيدة يا مليح الدلال، الديوان، ص١١. الأمير عبد القادر الجزائري يتكلم عن تجربة مشابهة:

أنا الموسوي الأحمدي وراثة   صعقتُ ودكَّ طورَنا جرى ما جرى!

انظر كتاب المواقف، القصيدة رقم ٤، الجزائر، منشورات عبد الباقي مفتاح، ٢٠٠٥، الجزء ١، ص٩٥.

فيه، بالمعنى الروحي للكلمة. هذا الوهم، يُعرف في الإسلام وفي الصوفية باسم «الحجاب» الذي يسكننا ويُزَيِّن للمخلوقات وجودها المستقل. وما وظيفة سلوك طريق التصوف، في وقت أو آخر، إلا إسقاط الحُجب؛ وفي هذا المنظور يفتتح الشيخ علاوي قصيدة الفتوحات:

فــقــد زالــت الــحــجــب

عــن حــبــي حــيــن بــدا

أيــا عــشــاق الــمــحــبــوب

وقــت الــشــهــود هــذا[1]

وثمة قصيدة أخرى للشيخ علاوي تبدأ البداية نفسها:

يــتــهــتــك حــجــابــي

إذا مــا قــلــت الــلّــه[2]

ثم ما هي وظيفة الشيخ إن لم تكن كشف الحجاب عن وعي مريده:

وهــل زالــت الــحــجــب عــنــك تــكــرمــاً

وهــل رَفَــعْــتَ الــرداءَ عــنــك ثــم الــسَّــدْلا؟[3]

ولا يــدرك مــعــنــى الــحــقــيــقــة مــهــمــلٌ

إلا مــن لــه شــيــخٌ مــن أهــل الــطــريــقــة

يــريــكَ فــتــدركُ مــن نــفــســك نــهــضــةً

تُــمــيــط عــنــك الــلــثــام فــي أدنــى مــدة[4]

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٦٠.

(٢) نفسه، ص٧٠.

(٣) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص٨.

(٤) الشيخ عدة، ألف الله سيفي، الديوان، ص٣٣.

مع ذلك، هناك حدود لكشف حجب الحقائق الربانية. فتجلي العين الإلهية، في الواقع، من الكثافة والقوة بحيث يعجز الإنسان على تحمله مثلما حدث مع سيدنا موسى الذي صُعق لأنه طلب أن ينظر إلى الله. وسبق أن رأينا المفارقة الضدِّية عند ربٍّ يختفي عن الإنسان بأقصى درجات القرب منه[1]. وإن للحديث النبوي «حجابه النور» صدى مباشراً في شطر البيت التالي للشيخ علاوي:

فما ثم من حجاب سوى النور تجلى[2]

وهو ما يوضحه في قوله تارةً على لسان رب العالمين:

فإني واحد الذات في الكل ظاهر
وهل ظهر غيري فكلا ثم كلا
جعلت حجاب الخلق للحق ساتراً
وفي الخلق أسرار بديهة منهلا[3]

وتارةً أخرى يكون هو المتكلم:

ظهر في احتجاب
واختفى بسناه
والكل في خراب
لولاه ما تراه[4]

(١) انظر أعلاه، ص١٥٠.

(٢) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص١١.

(٣) نفسه، ص١٤.

(٤) قصيدة يتهتك حجابي، الديوان، ص٧١. أي «أن الله يعطيك لترى العالم، لكنه في الوقت نفسه يجعلك تدرك أن العالم لا يوجد إلا بفضل المدد الإلهي فقط».

وهنا نفكر في بيت الشعر الذي قاله أبو العباس مرسي، خليفة الإمام الشاذلي:

أعـــندك مـــن لـــيـــلـــى حـــديـــثٌ مـــحـــررُ
بـــإيـــراده يـــحـــيَـــى الـــرمـــيـــمُ ويـــنـــشـــرُ
فـــعـــهـــدي بـــهـــا الـــعـــهـــدُ الـــقـــديـــمُ وإنـــنـــي
عـــلـــى كـــلِ حـــالٍ فـــى هـــواهـــا مـــقـــصـــرُ
وقـــد كـــان مـــنـــهـــا الـــطـــيـــفُ قِـــدمـــاً يـــزورنـــي
ولـــمـــا يـــزور مـــا بـــالـــه يـــتـــعـــذرُ [...]
ومـــا احـــتـــجـــبـــت إلا بـــرفـــعِ حـــجـــابـــهـــا
ومـــن عـــجـــبـــي أنَّ الـــظـــهـــورَ تَـــسَـــتُّـــرُ[1]

في المحصلة، ثمة حكمة إلهية في وجود الحُجب، فوراءها يختفي السر الإلهي:

بَـــطَـــنَـــتْ فـــي نـــفـــس الـــكـــل بـــدَتْ فـــي عـــيـــنـــه
جـــعـــلـــتْ لِـــعِـــزِّه حُـــجُـــبـــاً تـــتـــوالـــى
وإيـــاك والـــحـــجـــاب تـــرضـــى بـــهـــتـــكـــه
فـــتـــلـــك حـــدود الله حـــصـــنـــاً وأقـــفـــالا
ومـــن فـــشـــى ســـر الله بـــاء بـــغـــضـــبـــه
ومـــن كـــتـــم الأســـرار كـــان مـــبـــجـــلا[2]

والحجاب أيضاً «صونٌ» يحفظ في آن واحد الذات الإلهية وحدود الرؤية التي يمكن للبشري أن يراها. ومع ذلك، ففي الأبيات التالية يحمد الشيخ علاوي الله على تَبَدُّد الحجاب بالتجلي:

---

(١) ابن عطاء الله، La Sagesse des maîtres soufis، مصدر سابق، ص٥٣-٥٤.
(٢) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص١٥.

ذا سـرٌ مـصـون

قـد أعـجـز غـيـري

كـم لـه شـؤون

مـن ذا الـذي يـدري

أنَّـهُ يـكـون

بـلـهـيـب الـجـمـر

فـسـبـحـان الـلَّـه

قـد زال صـونـي[1]

فما قدر تأثير ابن عربي؟

ما من متصوف عاش بعد عصر ابن عربي وتكلم في وحدة الوجود إلا وكان من الصعب عدم التساؤل عن مدى علاقته وتأثره بعقيدة الشيخ الأندلسي. هناك من يرى، من مؤلفي القرن العشرين، أن سير الشيخ علاوي على خطى ابن عربي أمر مفروغ منه بل وأن الشيخ قد صرح باتباعه الشيخ الأكبر. أغسطين بيرك، على سبيل المثال، يؤكد أن الشيخ «قال إنه استمرارٌ» للشيخ الأندلسي[2]. أما مارتن لينغ، فيرى أن الشيخ «ينتمي إلى مدرسة ابن عربي لا محالة» أي إلى مدرسة وحدة الوجود[3].

الواقع أن في مؤلفات الشيخ علاوي وتعاليمه الصوفية ما يشف عن علامات تقارب وائتلاف دقيقة أكثر منها بصمات محددة. والملاحظ أن الشيخ قليلاً ما يذكر ابن عربي مقارنة مع ذكره ابن الفارض وأبا مدين أو

(١) قصيدة عنت الأبصار، الديوان، ص٢٥.

(٢) أغسطين بيرك، "Un mystique moderniste"، مصدر سابق، ص٧٥٧.

(٣) مارتن لينغ، Un saint musulman du xx^e siècle، مصدر سابق، ص١٢٣ و١٥٤.

حتى عبد الكريم الجيلي (توفي سنة ١٤٠٢). في المقابل، كثيراً ما يزين أقواله باستشهادات لشيوخ الطريقة الشاذلية الأوائل التي ينتمي إليها. نعرف أيضاً أن الشيخ لم يكن ينصح تلاميذه بقراءة مصنفات ابن عربي. ولم يعلّق على الفتوحات المكية إلا ضمن حلقة محددة.

مؤكد أن الشيخ علاوي يستخدم أحياناً، في نصوصه النثرية، مصطلحات «وحدة الوجود» أو «وحدة الوجود المطلق». لكن ذلك مرتبط لديه، بالأحرى وكما رأينا، بما وُصف منذ عهد الجنيد والغزالي «بالفناء في التوحيد» وبالمفهوم الأوسع «وحدة الشهود»[١]. من ناحية أخرى، مصطلح «وجود» في قصائد الشيخ علاوي وعَدَّة بن تونس يشير بالأحرى إلى الوجود الظاهري أكثر منه الوجود الحق الذي هو الله؛ وفي هذا هم أقرب إلى منظور ابن الفارض[٢].

أما في سياق وحدة الوجود، فالشيخ علاوي يفضل عموماً استخدام مصطلح «توحيد» أكثر من مصطلح وحدة الوجود. ألم يؤكد جلال الدين السيوطي (توفي سنة ١٥٠٥) أن الشاذلية قد عبّروا عن تجربة وحدة الوجود بمصطلحات التوحيد[٣]؟ ومع ذلك، فأكثر ما رأينا بصمة ابن عربي لدى الشيخ علاوي كان في استخدامه لمصطلح التجلي والمرآة. مع أنه قد كان لمدرسة ابن عربي تأثير واسع للغاية في صوفية ما بعد الشيخ علاوي لدرجة أن حتى منافسيه قد أخذوا من عقيدتها واستخدموا مصطلحاتها.

---

(١) المواد الغيثية، مصدر سابق، ج٢، ١٢٠-١٢١، ١٣٥، ١٣٧.

(٢) The Diwân of Ibn al-Fârid. Reading of its text Throughout History, Giuseppe Scattolin، القاهرة، IFAO، ٢٠٠٤، المقدمة، ص٨.

(٣) انظر كتابه تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية، القاهرة، ١٩٣٤، ص٨٠: «اعلم أنه قد وقع في عبارة بعض المتحققين لفظ الاتحاد إشارة منهم إلى حقيقة التوحيد. فإن الاتحاد عندهم هو الغلو في التوحيد والتوحيد معرفة الواحد والأحد».

كذلك، لا بد من الأخذ بعين الاعتبار السياق الإسلامي الذي كتب فيه شيوخنا الثلاثة قصائدهم. إذ من الواضح أنه كانت لديهم تحفظات في استخدام مصطلحات جلية من مدرسة ابن عربي لما كانوا يواجهونه من رقابة وضغط من الحركة الإصلاحية الجزائرية. وعليه، نجد الشيخ علاوي في رسالته الصغيرة «الأنموذج الفريد»، يستند إلى القول المأثور ومفاده أن معاني جميع أسرار الكتب السماوية في الفرقان وجميع ما في الفرقان (أي القرآن الكريم) في الفاتحة، وجميع ما في الفاتحة في البسملة، وجميع ما في البسملة في باء البسملة، وجميع ما في باء البسملة في النقطة التي تحت الباء. ومن الملفت للنظر أن يصف الشيخ هذا التدرج المتناقص في هذا الظهور غير المقيَّد للذات الإلهية بـ«وحدة الشهود» وليس «وحدة الوجود». وبوسعنا القول كما قال دني غريل إن الشيخ قد تجنب عن قصدٍ استخدام مصطلح وحدة الوجود «لما يحمل هذا المصطلح من عبء إشكالي منذ عهد ابن تيمية»[1].

بقول آخر، نعم هناك بالتأكيد وجود ضئيل لعقيدة ابن عربي عند الشيخ علاوي، لكنها تمر عبر مُرَشِّح خاص بالشيخ وبإلهاماته. لا ننسى أن شيخنا كان يدرك أنه من المجددين في الصوفية، بل وفي الإسلام، وأنه أسس مدرسة صوفية جديدة. فلا يسعه إذن تقليد شيخ أقدم منه حتى لو كان ابن عربي. أضف إلى هذا أن نمط ولاية الشيخ علاوي، من حيث الوظائف التي كان عليه الاضطلاع بها، لا تتناسب مع النموذج الكامل «للاحتجاب عن البشر» وهو مذهب الطريقة المَلامَتِيَّة الذين

---

(١) دني غريل، "Les commentaires du Coran du cheikh Ahmad Al-'Alâwî"، Graines de lumière. Héritage du cheikh Al-'Alâwî، باريس، البراق، ٢٠١٠، ص٣٢٢.

«يرون كتم الأحوال والأعمال ويتلذذون بكتمها؛ حتى لو ظهرت أعمالهم وأحوالهم لأحد استوحشوا من ذلك كما يستوحش العاصي من ظهور معصيته» (الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد السُهْرُوَرْدي (توفي سنة ٦٣٢ هجرية) في كتابه «عوارف المعارف»)، وهو ما يَعُدُّهُ ابن عربي قمة الولاية[(١)(٢)].

الحقيقة أن قصائد الديوان هي الوعاء المناسب للتجربة الداخلية المضطرمة «للتوحيد»؛ وفي هذا السياق، الشيوخ الثلاثة يميلون بالأحرى إلى «الوحدة المطلقة»، بدون تنازلات، والتي ساهم في صياغتها ابن سبعين بخاصة. فلا نجد في القصائد تلك التمايزات الدقيقة التي يوردها ابن عربي حين يقول مثلاً إن العالم هو «هو وليس هو» في آن، أو قوله: «فإنه لا يحيط إلا بمسمى الشيء والمحال معلوم وليس بشيء إلا في وجود الخيال فهنالك له شيئية اقتضتها تلك الحضرة فهو محيط بالمحال إذا تخيله الوهم شيئاً كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ولكن في المرتبة الخارجة عن الخيال لا إحاطة له بالمحال مع كون المحال معلوما للعالم غير موصوف بالإحاطة وكذلك الحي لما

---

(١) Le Sceau des saints, Michel Chodkiewicz، مصدر سابق، ص١٣٧.

(٢) يقول ابن عربي: «لا يبصر أحد من خلق الله واحدا منهم يتميز عن العامة بشيء زائد من عمل مفروض أو سنة معتادة في العامة، قد انفردوا مع الله راسخين لا يتزلزلون عن عبوديتهم مع الله طرفة عين. وهم أرفع الرجال وتلامذتهم أكبر الرجال يتقلبون في أطوار الرجولية، وليس ثمّ من حاز مقام الفُتُوّةِ والخُلُقِ مع الله دون غيره سوى هؤلاء، فهم الذين حازوا جميع المنازل. ورأوا أن الله قد احتجب عن الخلق في الدنيا وهم الخواص له؛ فاحتجبوا عن الخلق لحجاب سيدهم؛ فهم من خلف الحجاب لا يشهدون في الخلق سوى سيدهم، فإذا كان في الدار الآخرة وتجلّى الحقّ؛ ظهر هؤلاء هناك لظهور سيدهم». المترجم (ابن عربي، الفتوحات المكية، ص١٩٨١).

كانت له درجة الشرطية كان له السببية في ظهور أعيان الأسماء الإلهية وآثارها»[1]. فالشيوخ قد فضّلوا استخدام الشعر على النصوص النثرية لاستيعاب فيوض الحضرة الإلهية، في شخص الصوفي وحتى في جسده. وفي هذا تفسير من دون شك لماذا، من ناحية، يرفض ابن عربي شطحات المتصوفة التي تخرج من أفواههم في بعض أحوالهم ومن ناحية أخرى لماذا يتمسك بها الشيخ علاوي ويتبناها في شعره ونثره. من ناحيتنا، وكما قد يلاحظ القارئ، استشهدنا أحياناً بمؤلفات ابن عربي وأقواله لأنها تضيء عدداً من النقاط العقائدية والتجارب الصوفية.

---

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق، ٤، ص٢٢٩.

الفصل الثامن

الرحلة في اللّه

بعد الرحلة إلى الله[1]، يبدأ الصوفي الرحلة في الله. ففي رحلته الأولى، لا يزال لدى السالك إدراك مميِّز للألوهية ولا يزال لديه هدف يسير نحوه نوعاً ما. أما في الرحلة الثانية، فسينتابه الدُّوار في مواجهة التجليات النورانية الآتية من كل صوب في هيئات لا تتكرر إطلاقاً. فهو في حيرة مستمرة وانبهار، فالاقتراب من الله أمر مذهل فوق حدود الوصف. وسيشهد السالك في آن واحد الوجد والنشوة الروحانية واضطراب المخلوق الذي يتحلل ويتفتت أمام «السرمدي». ثم سيصل به الأمر أن تنحل حدود هويته نفسها وتذوب في «الحضور» وفي لجج «بحر التوحيد». وبالتالي، فإن العلاقة الروحية بين الله والإنسان تطرح أول ما تطرح إذن مسألة الهوية، هوية الإنسان. فإن كان الله، في الواقع، يؤكد هويته ويثبِّتها لا سيما فيما أنزل من آيات القرآن الكريم (والأحاديث القدسية)؛ فإن على الصوفي، حتى الأكثر وصولاً وعرفاناً، أن يقف موقف المخلوق المحكوم بالزمن. إنما لن يعود بوسعه، وهو يسير فوق تلك القمم، أن يفترق عن التناقض الوجداني والثنائية.

(١) انظر الفصل الخامس.

الاتحاد مع الله؟

عندما يخوض الإنسان تجربة الفناء واحتجاب الضمير النفساني في الله، يشعر باتحاد الأنا مع الهُوَ، الكائن والموجود، المخلوق والقدسي. لكن، ماهي طبيعة هذا الاتحاد بين الإنسان والله؟

في أبيات الحلاج التالية، سرعان ما تزول مسألة الهوية في التوحيد:

رأيــتُ رَبّــي بــعــيــنِ قــلــبــي
فــقُــلــتُ: مَــنْ أنــتَ؟ قــال: أنــتَ

ففي هذه الدرجة، ليس للثنائية (الاثنينية، وفق تعبير الشيخ علاوي) من وجود بعد، كما يقول ابن الفارض:

فـقـدْ رُفِـعَـتْ تـاءُ الـمـخـاطَـبِ بـيـنـنـا
وفـي رَفـعِـهَـا عـن فُـرقـةِ الـفـرقِ رِفـعَـتـي[1]

ثم يصبح الاندماج بين الضميرين أكثر تحيراً إذ يقول:

ومــا زلــتُ إيَّــاهــا وإيَّــايَ لــم تــزلْ
ولا فــرقَ بــل ذاتــي لِــذاتــي أحــبَّــتِ[2]

ولكي يروا بوضوح في أنفسهم، وحتى لا يعطوا منتقديهم من أهل الشريعة مستمسكاً ضدهم، يميز المتصوفة عموماً بين «الاتحاد [المادي] مع الله» و«الاتحاد [الروحي] الجامع» أو «الجَمْع»، فكانوا يرفضون الأولى ويتبنون الثانية[3]. معلوم أن الإسلام ينفي العقيدة النصرانية التي تقول

---

(١) التائية الكبرى، البيت ٢١٨.

(٢) التائية الكبرى، البيت ٢٦٤.

(٣) نشير هنا إلى تعقيد وكثافة الجذر «وَحَدَ» في اللغة العربية: التوحيد في اللغة توحيد=

بحلول الله في عيسى ابن مريم (حلول اللاهوت في الناسوت). لكن ثمة قصيدة كُتبت بتأثير سُكر اللحظة، قد توحي أن الشيخ علاوي بالذات كان يقول بإمكانية أن يتحد البشر مع الله تعالى اتحاداً مادياً. والحال ليس كذلك البتة كما يشرح الشيخ ذلك في مقالاته النثرية. فلكي يحدث فعل الاتحاد، لا بد من وجود اثنين. والأمر في الإسلام أن الله واحد[1]! فالشيخ يضع هذه التجربة التوحيدية، وهي حقيقة واقعة، في إطار تجربة الفناء التي نعرفها (أي فناء الضمير النفساني في الله)[2]. يلخص ميشيل فالسان هذه النقطة ما أمكن بقوله: «التحقيق التام هو معرفة بل شهود ما هو أبدي مطلق منذ الأزل، دون أي مساس بالجوهر، وليس "توحيد" أو "اتحاد" كائن كالذي يحدث بين حقيقتين أو جوهرين مختلفين»[3]. بل يرى بعضهم أن تجربة الاتحاد ما هي إلا مكرٌ إلهي وإغواء عُلوي فهي تفترض التقاء جوهرين اثنين واتحادهما، بينما الحقيقة ليس هناك إلا هُوْ!

إن كان المتصوفة يدحضون على المطلق أي أثر لفكرة اتحاد مادي مع الله، فهم يؤكدون قدرتهم الوصول إلى حال من الإدراك والوعي الكوني والجامع والموحِّد. ثم لا يفوتهم أن يزيلوا كل لَبسٍ حول المعنى الباطني والتأكيد أن ذلك هو المعنى الذي علينا فهمه من هذا النوع من التجارب، يقول عبد الكريم الجيلي: «واعلم أن إدراك الذات العلية هو

=الله أو الاعتراف بوحدانيته. والوحدة هي تلك العقيدة كما يراها الصوفية والفلاسفة المسلمون. أما الاتحاد، فمعناه كون الشيئين شيئاً واحداً. وإن في وساعة الاشتقاق في اللغة العربية ما يجعلها غنية بهذه المفردات.

(١) سبق أن فنّدنا، في سياق آخر، إمكانية حدوث هكذا اتحاد، انظر أعلاه.

(٢) الشيخ علاوي، Sagesse céleste، مصدر سابق، ص٣١٨-٣١٩.

(٣) مقدمة لابن عربي، Le Livre de l'extinction dans la contemplation، باريس، منشورات لوفر، ١٩٨٤، ص١١.

أن تعلم بطريق الكشف الإلهي أنك إياه وهو إياك، وأن لا اتحاد ولا حلول، وأن العبد عبد والرب ربّ، ولا يصير العبد ربّاً ولا الربّ عبداً»[1]. وفي هذا ما يذكرنا بقول المعلم إيكهارت عندما يتحدث عن «اندماج [النفس البشرية بالجوهر] دون التباس». وقد كتب لويس غارديه كذلك أن من الأنسب، عند الأديان التوحيدية، الكلام عن «تصوف الوحدة» أكثر منه «تصوف الاتحاد»، وهي ملاحظة تنطبق أكثر ما تنطبق على التصوف الإسلامي[2].

فماذا الآن عن الاعتراض الآخر الكبير الذي يوجهه أهل الشريعة لبعض الصوفية والمتعلق بمسألة التجسد أو بالأحرى «حلول الذات الإلهية في الناسوت»؟ فهذه تجربة تواجه نقداً شديداً يصل حد التكفير لأنها، مرة أخرى، توهم أن لدى المسلمين عقيدة النصارى من حلول اللاهوت في شخص عيسى ابن مريم. ومع ذلك، فالحلاج يفسرها جيداً:

مكانك من قلبي هو القلب كله
فليس لشيء فيه غيرك موضع
وحَطَّتْكَ روحي بين جلدي وأعظمي
فكيف تراني إن فقدتك أصنع[3]

وبالطبع في قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحانِ حَلَلْنَا بَدَنَا

---

(١) الإنسان الكامل، ترجمة طيتوس بوركهاردت، De l'homme universel، باريس، دفري، ١٩٨٦، ص٤١.

(٢) لويس غارديه وأوليفييه لاكومب، L'Expérience du Soi, étude de mystique comparée، باريس، ١٩٨١، ص٢١١.

(٣) سامي علي، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص٦٣.

نحن مذ كنا على عهد الهوى

تُضربُ الأمثالُ للناسِ بنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرتَهُ أبصرتَنا[1]

الشيخ علاوي وإن كان علماء الجزائر الإصلاحيون يطلقون عليه اسم «شيخ الحلول»[2]، إلا أنه يدافع عن نفسه أمام هكذا اتهام في ديوانه:

فأوّلْ تأويلَ القُرب تحظى بقربه

فما ثَمّ من حلول محالٌ ما حلاً[3]

وفي «الحكمة» التالية للشيخ علاوي توضيحٌ للشطر الأول:

القرب مع الاثنين والحق واحد[4].

وفي تعليقه على حكم أبي مدين، ينكر الشيخ علاوي مفاهيم الاتحاد والحلول ويصفها بالزندقة[5]. وما من شك أن كلام الشيخ موافق لما قاله الشيخ علي وفا الشاذلي، وهو صوفي مصري من القرن الرابع عشر:

يظنوا بي حلولا واتحادا

وقلبي من سوى التوحيد خالي[6]

---

(١) نفسه، ص٨٣.

(٢) أغسطين بيرك، «Un mystique moderniste»، مقالة سابقة، ص٧٢٤.

(٣) اللامية، الديوان، ص١٥.

(٤) النور الضاوي، مصدر سابق، ص٦٧.

(٥) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، ص٣٢٠.

(٦) ورد عند إيريك جوفروي، "Entre ésotérisme et ésotérisme, les Shâdhilis, passeurs de sens" (Égypte, XIIIe-XVe siècle)", Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya، باريس، ميزوناوف ولاروس، ٢٠٠٥، ص١٢٢.

الدهشة والحيرة:

مع ذلك، فإن سُكر «الاتحاد» يلقي المتصوف في حيرة واضطراب إذ ليس بوسعه حينها أن يعرف أي هوية يضع على الحال المفروضة عليه. ولكن، لا بد من شرب الكأس حتى الثمالة! مثلما هو الحال في قصيدة السُّكر التالية للشيخ علاوي التي يتجاذب فيها الضمير الثنائي والضمير التوحيدي لكن الحكم للكلمة الإلهية التي تفرض نفسها وتعود من حين لآخر، وخازةً:

عـرَّفـنـي مـحـبـوبـي مـا لا نـدري
فـي زمـان قـريـب
كـل عـاشـق يـرى وجـود غـيـري
لـيـس لـه نـصـيـب
أنـا فـي كـل حـالـة نـشـرب
مـن مـدام عـتـيـق
وحـبـيـبـي بـغـنـائـه يَـطـرب
مـع صـوت رقـيـق [...]
قـلـتُ مـن ذا الـذي كـان يَـحـدي
أطـربـنـي الـغـنـا
إنـي سـمـعـت أصـوات الـغـيـد
مـن وراء الـحـسـنـا
فـقـال إنـمـا أنـا وحـدي
فـفـهـمـتُ الـمـعـنـى
قـد دُهـشـت والـلَّـه فـي أمـري
هـذا شـيء عـجـيـبْ

كـــل عـــاشـــق يـــرى وجـــود غـــيـــري

لـــيـــس لـــه نـــصـــيـــب

أبــهـــتَـــنـــي والـــلّـــه فـــي الـــقـــرب

بـــعـــد فـــهـــم الـــكـــلام

لـــم نـــدرِ مـــن أيـــن كـــان شـــربـــي

حـــيَّـــرنـــي الـــغـــرام

قـــد كـــان شـــربـــي مـــن بـــاطـــن قـــلـــبـــي

أنـــا نـــفـــس الـــمُـــدام[1]

الحيرة، عند الصوفي، والدهشة والافتتان والعُجب، كل ذلك يأخذ السالك إلى ما وراء اليقين الذي سبق له أن اكتسبه؛ إلى حيث لا راحة ولا استقرار. والحيرة تظهر بخاصة عندما تصبح أوجه الحقيقة المتناقضة ظاهرياً حقيقية كلها. وقد عبَّر الرسول صلى الله عليه وسلم على تضاد الوحدانية بهذه الكلمات: «أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ» وقوله عليه السلام: «زدني فيك تَحَيُّراً»؛ فهو لم يقل «زدني أمامك تَحَيُّراً» لأنه كان في انحلال مع الواحد الأحد. لدى ابن الفارض قصيدة مشهورة عن الحب وناره لا تزال تغنى إلى يومنا هذا وقد بدأها بالاستناد إلى هذا الحديث:

زِدْنـــي بـــفَـــرْطِ الـــحُـــبّ فـــيـــك تَـــحَـــيّـــرا

وارْحَـــمْ حـــشـــىً بـــلَـــظَـــى هـــواكَ تـــســـعّـــرا[2]

ونرى الشيخ علاوي في كثير من الأحيان في الديوان كما لو أنه معلقٌ أمام الهوية المبهمة والتناقض المتأجج فيها:

---

(١) الشيخ علاوي، قصيدة عرَّفني ما به، الديوان، ص٥٦-٥٧.

(٢) ابن الفارض، قصيدة زدني بفرط الحب، جان إيف لوبيتال، Poèmes mystiques، مصدر سابق، ص٣٤٧.

فليت شعري ما الحبيب الذي نرى
فهل طلبتُ غيري أم نفسي مطلوبتي
فإن كنتُ ذاك أنا بل حبي أردته
فمطلوبي من نفسي وإليَّ غايتي
وهل هذا ممكنٌ في نفسي كائنٌ
مطلوبٌ وطالبٌ في نفس واحدة [...]
فكيف يكون الحب إن كان واحداً
ومتى يكون القرب في الفرد المثبت
فالقرب مع الاثنين والحق واحد
فدع عنك ما ترى سراباً بقيعة
فإن جئته تجد الله من دونه
ولا سرابٌ يبقى مع الأحدية[1]

التجربة محيِّرة ومضلِّلة: فقد تركنا «الرحلة إلى الله»، تلك «الطريق» التي مهَّدها الشيوخ جيداً بتعاليمهم وإرشاداتهم وإن كانت تحتوي، كما رأينا، الكثير من المطبات والأمور الخداعة، ونحن الآن في طريق «الرحلة في الله»:

أهل حزب الدَّيان	حار العقل مني
إني هائمٌ ولهان	غائب عن أيني
كنا وأمَّا الآن	تهنَا عن الكون
لا جهة لا مكان	ندري فيها وطني
لا فضا لا أركان	حيث نضغ بدني

(١) في إشارة إلى الآية ٣٩ من سورة النور: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾. الشيخ علاوي، الديوان، ص٢٩-٣٠.

حالي مثلي حيران فيما وقع مني [...]
لا نرى في الأكوان وفي نفسي مني
إلا ذاتَ الرحمن قرَّت بها عيني

ثم تجعل «الذاتُ الإلهيةُ» الشيخَ علاوي يمر بتحولات مختلفة يبوح في آخرها قائلاً:

لم ندر يا خُلان عينَها من عيني
إن كنتم في أيقان عرفوني مني
هل أنا ذاك الشَّأن أم الشَّأن أَني
قال حبر العرفان[1] لا تسألني دعني
إني مثلك ولهان حائرٌ في شأني[2]...

وسنعود للحديث عن هذه القصيدة المحورية في تجربة الشيخ الروحانية، وعندها ستكون لهجته أكثر متانة ورسوخاً[3].

مصطلح الحيرة والذهول غالباً ما يصاحبه مصطلح آخر هو «التيه» الذي يعبِّر عن الضياع والتوهان، مثلما هو الحال في الأبيات التالية للشيخ بوزيدي:

بأرواحنا تهنا في فضاه وحِرنا في العظمة بلا أجسام[4]

وهذه الأبيات للشيخ علاوي:

تيهتني ذاتك وغبت فيك يا اللَّه
ظهرتْ صفاتك منك وفيك يا اللَّه

(١) من هو؟ هل هو ملاك؟ أم أحد الشيوخ السابقين وقد تجلى للشيخ علاوي؟
(٢) الشيخ علاوي، قصيدة أهل حزب الديان، الديوان، ص٣٦-٣٧.
(٣) انظر فيما يلي، ص٣٠٥.
(٤) الديوان، ص١٢٢.

لمن نحكي سري — لمن نُريك يا اللَّه
رجعتُ لسكري — وحِرتُ فيك يا اللَّه
دخلتُ للمعنى — لكي نراك يا اللَّه
نُديتُ من أنا — لستُ سواك يا اللَّه
خرجتُ للحسّ — نفتش عليك يا اللَّه
ابتديتُ بنفسي — حصَّلتُ عليك يا الله [...]
وفي بدء السير — وهمتُ فيك يا اللَّه
ظننتكَ غيري — جاوزتُ عليك يا اللَّه
حتى نَارَتْ شمسي — دلَّت عليك يا اللَّه
نوديتُ من نفسي — قلت لبيك يا اللَّه[1]!...

وفي قصيدة «عروس الحضرة تجلت»، تنوس هوية المتكلم بين «أنا» الشيخ علاوي و«أنا» الحضرة الإلهية في حوار يجعل المرء حائراً مندهشاً:

تاللَّه ناولتنيه بيد البسط والتيه
وقالت أيا نبيه تشرَّف بكأسنا
أخذته منها عنّي لَمَّا فهمتها أني
فاشتبه الأمر عني أين هي مَن أنا
هل أنا نفسٌ بهاها مطلقٌ سنا ازدهاها
كما كنتُ في عماها لا زلتُ أنا أنا
أم أنا سرٌ تبدَّى في حضرة القدس عمدا
بالكتائف تردَّى أم أنا لستُ أنا

---

(١) الشيخ علاوي، قصيدة تيهتني ذاتك، الديوان، ص٥٥.

ولما فقتُ من سُكري والْتَحَفَ أمري بنُكري

نـــادتـــنــي مـــن حـــيـــث سِــرِّي...

وهنا يأتي دور الحضرة الإلهية في الكلام:

... أيَّـــاكَ تُـــحـــيِّـــزنـــا

فأنا محضُ الوجود مطلقٌ بلا حدود تـنـزَّلـتُ بـالـقـيـود فظنوني وَثَـنَـا

تدليتُ من تنزيه بقيودٍ وتشبيه ظنني من لا يدريه أنني لستُ أنا[1]...

ثم يعود الإنسانيُّ، أي الشيخ، للكلام مجدداً:

قلتُ لها سامحيني وبالمعنى عرِّفيني

لقد حِرتُ في تكويني لست أدري من أنا

هل أنا نورٌ مجردٌ مِن فياضٍ قد تفرد

حسبما نرى ونشهد خبريني من أنا

أم عَدَمٌ يَتَجَزَّأ في الوُجودِ كما نَرَى

يبدو فيه مِنْ أَمَارَه أكونُ فيها أنا

وَضِّحِي لِي معنى الخَبَرْ أين يكون المُسْتَقَرْ

في البُطُونِ أم في الظَّاهِرْ حَدِّثِينِي بِالمَعْنَى

عَرِّفِينِي نَفْسَ الحِكْمَه وَبِحَدِيثِ أَيْنَمَا

تُوَلُّوا الوُجُوهَ[2] ثَمَّا أين أكون أنا؟

هنا، «المكر» الإلهي المذكور في القرآن الكريم في أكثر من موقع والموجَه بخاصة ضد الكفار يفعل فعله؛ لكنه يأتي في إطار صوفي. بيد

(١) نفسه، قصيدة عروس الحضرة، الديوان، ص٦٤.

(٢) في إشارة إلى سورة البقرة، ١١٥: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ للَّهِ﴾. وقد كانت التجليات، في حياة الشيخ، كثيرة ومتعددة.

أن الشيخ، وبعد أن أعطته الحضرة الإلهية أجوبة وإيضاحات، ينهي قصيدته بجوٍ من الهدوء والسكينة والتلاشي التام:

ترجمته بلساني وهبته لإخواني ليأخذوا منها عني ويتركوني أنا[1]

الشيخ عَدَّة قد عانى بدوره من الشَدِّ والجذب نفسه في عالم الثنائية مما دفعه للجوء إلى «التوحيد» الأوليّ:

تنازعني روحي وشبحي فمن أنا
لقد حِرت في أمري فمن لي بمن يدري
فإن قيل لي روحٌ بقيتُ بلا شبح
وإن قيل لي شبحٌ فأين روحي تسري
ضللتُ ورب العرش لولا دليله
هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر[2]
فأيقنت أن الشيء[3] **روحي ومهجتي**
ولم يكن مذكوراً في عوالم الأمر[4]
ولما أفاض الناس في حضرة الصفا[5]
تسَمَتْ روحي زَيداً وروحُك بعمرو[6]

---

(١) الشيخ علاوي، قصيدة عروس الحضرة، الديوان، ص٦٤-٦٦.

(٢) سبق أن رأينا ما لهذه الآية، من سورة الإنسان، من أهمية عند الشيخ علاوي.

(٣) هو «الشيء» المذكور في آخر الآية: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾.

(٤) «الأمر» الذي يؤدي إلى الوجود الذي لم يكن وقتها سوى احتمال كائن وأمر غير ظاهر.

(٥) انظر حول هذه الرمزية المتعلقة بالأماكن المقدسة في مكة وبالحج، مانويل شابري، Semâ', le chant soufi، مصدر سابق، ص٢٣٢.

(٦) زيد وعمرو مجرد تسميات كثيراً ما يلجأ إليها الشيخ للدلالة على الأفراد في العالم الطارئ.

فــأنــت مُــخَــلَّــقٌ وغــيــر مُــخَــلَّــقِ

وإلاهــك وِتْــرٌ فَــأَطْــوِ الــشَّــفْــعَ فــي الــوتــر[1]

خاتمة القصيدة تُظهر أن «الحَيْرَةَ الكُبْرَى»، ذلك الانْشِدَاه الذي يضرب المتصوفة، قد يتكشف عن جلاء وشفافية وإدراك عُلويين. ألم يكن الشبلي يقول إن «المعرفة دوام الحيرة»؟ وقد ذكر ميشيل فالسان الحديث المنسوب للرسول «رب زدني فيك تَحَيُّراً» وقوله صلى الله عليه وسلم «ربِّ زدني علماً» ليؤكد على «أهمية الحيرة في العرفان الصوفي وبأنها مدعاة للسعادة والبهجة»[2].

أحد أوجه المفارقة، وليس أقلها، هو أن يكون هذا الانشداه هو في الوقت نفسه هُدىً ورشاد. الشيخ علاوي الذي كان يعيش حيرة سيدنا موسى وذهوله أمام «الشجرة» التي كلمه الله من خلالها، وقد تحدث عن هذه التجربة في عدة قصائد، يشعر أول ما يشعر بحالٍ من الغَلَيان الروحي الذي يأخذ عليه نفسه ثم يتجرأ على التعبير عما يعتريه بشعر ماجن متهتك كما في أشعار العرب القدماء:

لــقــد تــهــتــكــتُ والــتــهــتــكُ شــيــمــتــي

إنَّ تــهــتــك الــحــب أجــمــل حُــلَّــة

خــلــعــتُ عِــذاري لا أبــالــي بــعــاذل

مــزقــتُ ثــوب الــوقــار مــن فــرط نــشــوتــي

وهنا يبدأ تأثير الأسلوب القرآني على حال الشيخ:

---

(١) الشيخ عدة، الديوان، ص٦.

(٢) انظر ترجمته لكتاب اسم الجلالة الله، في Études traditionnelles، العدد ٢٦٩، ص٢٠٦.

وغبتُ عن الأكوان منذ حذفتها[1]

لَمَّا آنستُ في الحي[2] نار الأحبة

قلتُ امكثوا لأهلي فلعلي أجد

هادياً فوجدتُ هداي في حيرتي

خلعتُ النعلين بل خلعت ما عليها

وما دونها كذا الوجود بخلعتي[3]...

فلنقارن الآن هذه الحال بما ورد في القرآن الكريم:

﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى، إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً، فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً﴾[4].

بدوره، يعلق ابن عربي على مشهد قرآني آخر في حياة سيدنا موسى وهو طفلٌ عندما وضعته أمه في الصندوق ورمته في البحر؛ يقول: «فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة والحركة حياة؛ فلا سكون فلا موت؛ ووجود، فلا عدم»[5].

هو/هي يتحدث «في داخلي»، الشّطح الصوفي:

قد يُلقي الجذبُ والانبهارُ الذي تثيره الرحلة في الله بالصوفي إلى الشّطح. ونظراً إلى الالتباس في مفهوم الشطح، فقد شكّل معضلةً لدى

---

(١) المقصود بها النفس الشهوانية و«الأنا»، من دون شك.

(٢) يستخدم المتصوفة كلمة «الحي» للدلالة على المكان المقدس.

(٣) الديوان، ص٢٧-٢٨. وللأمير عبد القادر الجزائري، الذي أصابته الحيرة أيضاً شعرٌ في هذا المعنى أوردها في بداية كتابه المواقف.

(٤) سورة طه، الآيات ٩-١٢.

(٥) فصوص الحكم، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٩-٢٠٠.

علماء الدين والمستشرقين وحتى بعض المتصوفة. جذر الكلمة فيه معنى «الفيض والطفح»، وفيه معنى النهر عندما يفيض عن مجراه، مثلاً[1]. وفي الصوفية، الشطحُ فيضانٌ لفظيٌّ ينتج عن نفاذ الذات الإلهية وكلام الله Verbe في الوعاءِ الآدميّ. والمفارقة في الأمر أن الإلهيَّ هو من يتولى الإنسانيَّ، فيتكلم المخلوقُ بكلام الله. لكن الله تعالى ليس كالبشر في شيء بما أن جوهره لا تدركه الأبصار، وفي الوقت نفسه، هُوَ هُوَ بما أنه خلق الإنسان على صورته ولأنه جعل للإنسان أن يدركه بصفاته وبأسمائه الحسنى. فالشطح تعبيرٌ عن حيرة الصوفي الذي يجد نفسه متحداً مع الله ـ بالمعنى الروحي ـ وهو المخلوق من لحم ودم والمحكوم بالبنى الأفقية لهويته. لكن للشطح تطبيقٌ صوفي مباشر، إذ تسمح تجربة الشطح للمرء أن «يتخلص من هويته» وأن يصرّف الهويات الدنيوية التي ما هي إلا أوهاماً ومظاهراً زائفة.

والشطح أمر مُشينٌ ومُخزٍ للغاية. أليس فيه تَعَدٍ على اصطفاء الرسل ومهمتهم في تلقي الوحي الإلهي؟ نحن هنا من جديد نطرق موضوع قُرب الرسل من الشعراء، والوحي من الإلهام. فلنتعمق قليلاً في الفكرة: يرى بعض المتصوفة، مثل روزبهان البقلي (توفي سنة ١٢٠٩)، أن مصادر التشريع الإسلامي (القرآن والسنة النبوية) هي أساس الشطح كله.

---

(١) شِطَحْ بالكسر وتشديد الطّاءِ: زَجْرٌ للعَرِيضِ من أَولادِ المَعزِ. لم يتعرّض لها ولمَا قَبْلَها أكثرُ أئمّة اللُّغَة وإنما ذَكَر بعضُ أهلِ الصَّرْف هذا اللّفْظَ في أسماءِ الأَصواتِ. وإنما اشتهرت الكلمة بين المُتصوِّفة: الشَّطَحاتُ؛ وهي في اصطلاحهم كلمات تَصْدُر منهم في حالة الغَيْبوبةِ وغَلَبَةِ شُهودِ الحَقّ تعالى عليهم بحيث لا يَشْعُرون حينئذٍ بغيرِ الحَقّ. وذكر الإمام أبو الحَسن اليُوسيّ شيخُ شيوخِنا في حاشِيتِه الكُبْرَى: لم أَقِفْ على لفظِ الشَّطَحَات فيما رأَيتُ من كُتُبِ اللُّغَة كأَنّها عامّيَة وتُستعمل في اصطلاح التَّصوُّف. المترجم (عن تاج العروس).

وهي تحت تصرف العامة من المؤمنين في حين أنها تحتوي الكثير الكثير من المعاني الباطنية والملغزة التي نادراً ما يحيط الإنسان العادي بمعانيها. علاوة على هذا، ألا يقرأ المصلون في صلاتهم هذه الآية: «إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا». أليس الإنسان يقول هذا الكلام بلسانه. أليس في هذا كسرٌ، بكلام القرآن نفسه، للعقيدة القائلة بأن الله منزه عن العالمين؟

نجد آثاراً للشطح منذ البدايات الأولى للصوفية؛ وإن كان أول من جهر به بخاصة أبو يزيد البسطامي الذي قال «سبحاني ما أعظم شأني!»، ثم الحلاج بمقولته الشهيرة: «أنا الحق». وغيرهم من فترة الفوران تلك ممن ذاقوا التجربة. ثم تراجعت الظاهرة إلى أن تلاشت حتى جاء عصر الشيخ ابن عربي الذي انتقدها بشدة ووصفها بأنها «زلة المحقِّقين».

فماذا عن استخدام الشطح عند شيوخنا الثلاثة؟ مؤكد أن شطحاتهم مردها إلى حال روحاني صادق أكثر منه حال السطوة، فالشيخ علاوي كان يحرق صباحاً القصائد الأكثر «حِدَّة» التي يكتبها بالليل. علاوة عليه، معلومٌ أن جماعة شيوخنا قد عرفت العديد من «المجاذيب» ممن خرجت من أفواههم شطحات أشبه ما تكون بشطحات الحلاج حين قال «لا إله إلا أنا» بدل أن يقول «لا إله إلا الله».

الصوفية والسُّكر بدون شراب:

وبدراسة قصائد الديوان، تبين لنا أن «شطحات» الشيوخ إنما هي شطحات ذات صبغة تعليمية. لا ننسى أن على عاتق الشيوخ مهمة تعليم وإرشاد. لذلك، فالشطح في قصائدهم غالباً ما يأتي في سياق كلام يحافظ [في إطاره العام] على الثنائية بين الصوفي والله. نحن بعيدون إذن

عن الشطح الذي يعتقد الكثيرون أنه ثمرة النشوة والوجد فقط وأنه لا يحصل إلا بوصول المتصوف إلى حالة من الذهول[١]. الأمر في الواقع كما يقول بيير لوري «أن الغالبية العظمى من شطحات الصوفية قد فُهمت ونُقلت على أنها تعاليم وإشارات، وليست ومضات فجائية تتفجر في وعي السالك ثم لا تلبث أن تتلاشى»[٢]. فإن وُجدت في الشطح، أحياناً، شحنةٌ مُستَفِزَّةٌ، فلهدف تعليمي عرفاني. وقد رأينا، من ناحية أخرى، عند بعض المتصوفة المعتدلين من أمثال الجنيد شطحات ومواقف مماثلة.

في الأبيات التالية مثلا، يتحدث الشيخ علاوي كيف وصل به الأمر، على مرّ تجربته الصوفية، إلى أن يتكلم باسم «أنا» الذات الإلهية:

تــــارة يــــفــــنــــيــــنــــي فــــيــــه
يــــظــــهــــر عَــــنِّــــي بــــســــنــــاه
تــــارة يــــبــــقــــيــــنــــي بــــه
فــــنــــقــــول أنــــا لا هــــو[٣]

وفي كل الأحوال:

ـ إن قلتُ «هُوَ»، فأنا أتكلم عن شيء أو إنسان ليس حاضراً أو غير

---

(١) يمكن أن يكون الشطح أيضاً تعبيراً عن الألم. كان الشيخ بوزيدي إذا ما اشتكى من أمر في جسده يقول: «جلالي وجمالي واحد!»؛ Un saint musulman, Martin Lings, ، مصدر سابق، ص١٧٥.

(٢) بيير لوري، "Le paradoxe dans la mystique: le cas de Hallâj", Ésotérisme, gnoses et, imaginaire symbolique, Mélanges offerts à Antoine Faivre مصدر سابق، ص٧٧٧.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة يا مريداً فزت، الديوان، ص٤٧.

موجود (شخص غائب). والحال أن الله موجود في كل مكان وزمان!

- وإن قلتُ «أنت»، فسأدخل في ثنائية الذات والموضوع.
- إذن، الضمير الأكثر ملائمة للاستخدام هو ضمير «أنا» حيث «الحضرة الإلهية» حاضرةٌ حقاً وتفرض نفسها بنفسها.

في بعض القصائد، تُحضِّرُ «الأنا» البشرية القارئَ لظهور «الأنا» الإلهية، مثل هذه القصيدة:

عـرَّفـنـي مـحـبـوبـي مـا لا نـدري
فـي زمـان قـريـبْ
كـل عـاشـق يـرى وجـودْ غـيـري
لـيـس لـه نـصـيـب[1]

ففي البيت الأول، الشيخ هو من يتكلم ونحن هنا في الثنائية. أما في البيت الثاني، فالله الواحد الأحد هو من يتكلم.

يمكننا تلمس العملية نفسها في القصيدة اللامية الطويلة. ففي البيت ١٧٠ تحدث عملية الانتقال بين الهويتين:

نـاداهـم داعـي الـقـرب إنـي مـعـكـم
فـأيـنـمـا تـولـوا فـثَـمَّ نـوري يُـجـلـى[2]

ويستمر «الحضور» الإلهي:

فـإنـي واحـد الـذاتِ فـي الـكـل ظـاهـر
وهـل ظـهـر غـيـري فـكـلا ثـم كـلا

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٦-٥٧.

(٢) في إشارة مرة ثانية إلى الآية ١١٥ من سورة البقرة: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

جعلت حجاب الخلق للحق ساتراً

وفي الخلق أسرارٌ بديهةٌ منهلا

ثم، وفي البيت ١٧٥، يعود البَشَرِّيُ للكلام:

فحيَّ على جمعِ القديم فهل له

نقيضٌ وحاشاه فكان ولا زالا

ثم، ومن جديد، نسمع كلام الذات الإلهية:

فَكُنتُ مُطْلَقَ الذَّاتِ غَيرَ مُحَيَّزِ

مَكَاني إِني مِني والعِلْمُ يُرَى جَهْلاَ[1]

نرى جيداً أن الشيخ يجعل الكلام لله يتكلم أكثر مما أن الله هو من يتكلم عبر الشيخ. ففي عين الآخرين، الشيخ إذن يجعل من نفسه معلماً ومربياً في مسألة الشطح:

أيها السائل [عما تراه من أمري] أنت الكفيلُ[2]

بجوابنا عن الآفات

فهاك قولاً فيه تفصيلُ

محضُ البيان في الشطحات[3]

هذا التناول السهل للشطح من قِبل الشيخ دليلٌ على تمكنه من الأحوال الصوفية؛ وهي أحوال، على ما نقلت لنا المصادر، ذات قوة

(١) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص١٤.

(٢) المعنى الرسمي للبيت غير واضح، لكنه يتضح بقراءة القصيدة كاملة، كما تشير إلى ذلك حاشية في طبعة تونس (١٩٢٠).

(٣) تتمة القصيدة ليس فيها عرضٌ لحال الشطح بالمعنى الصوفي للكلمة، بل تتكلم أكثر عن طبيعة الشيخ العصية على الفهم. الديوان، ص٤١.

تفوق قوة البشر. وتلك كانت حال النبي، كما تورد أدبيات الصوفية. وفي البيت التالي شهادة على تعمُّق الشيخ في النموذج المحمدي:

لولا الرسول المشهود
لولا حبيب المعبود
لتُهنا عن الحدود[1]
وبُحنا بسر اللَّه[2]

وفي مكان آخر أيضاً، يبوح الشيخ علاوي لدى ذكره كأس المحبة:

ومن عجبٍ أني ما بحتُ بسره
ولو سقي سواي ما صام ولا صلى[3]

تبرير الشطح بالفناء في الله:

مما سبق، يمكننا القول إن الشيخ علاوي ربما كان يَعُدُّ «الشطح» إحدى أساليب التعبير عن «الفناء في الله»، مثلما هو الحال مع الكثيرين ممن سبقوه. ونقرأ الأفكار ذاتها في كتابيه معراج السالكين والمنح القدوسية: فأصول الشطح تعود إلى الرسول محمد صلى الله عيه وسلم الذي ورد عنه قوله: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لا يَسَعُ فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ». ابن عربي يرى أن الشطح «دعوى في النفوس بطبعها (...) وزلة المحققين»[4]، بينما هي عند الشيخ علاوي تصدر عن عارفين. فمن يدخل تلك التجربة إنما يفنى ويستغرِق في الله «حتى يخرج بذلك عن

---

(١) حدود العقل والشريعة.

(٢) الديوان، ص٢٠.

(٣) اللامية، الديوان، ص١٢.

(٤) الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج٢، ص٣٨٧-٣٨٨.

دائرة حِسّه ورؤية نفسه، ويخرج من جميع مداركه ووجوده. وذلك الاستهلاك يكون له في ذات الحق سبحانه وتعالى»[1]. وبعد الاستشهاد بأقوال البسطامي والحلاج وكذلك ابن الفارض حول الشطح، يصل الشيخ علاوي إلى نتيجة أن الله يتولى العارف الذي يصل به الحال أن يتكلم بلسان الحق لا بلسانه ويعرب عن ذات الحق لا عن ذاته. ثم يورد هذا البيت للششتري:

أنــا شــيء عــجــيــب لــمــن رآنــي
أنـا الـمـحـب أنـا الـحـبـيـب مـا ثـم ثـانـي[2]

وقد خاض الشيخ بوزيدي تجربة مشابهة لتجربة التوحيد هذه، إذ يقول:

شــرابــي لــي مــنــي وســري فــي الأوانــي
حاشا يكون الثاني أنا الشارب المشروب[3]

ومن وجهة نظر الشريعة، والأمر هام، الصوفي الذي يدخل في حال الشطح «معذور» لأن «العقل الذي يميز به الشواهد والفوائد ويعطيه تفصيل المراتب بمعرفة ما يستحق من الصفات، غاب عنه وامتحق وتلاشى واضمحل»[4]. وقد اتفق العلماء على هذا إن كان الحال صادقاً، أي ليس مفتعلاً.

من المؤكد أن الشيخ علاوي قد تلقى ذلك الإدراك المنفتح للشطح عن شيخه البوزيدي الذي كان يقول له حول ذكر اسم الله تعالى إن بوسع

---

(١) الشيخ علاوي، المنح القدوسية، مصدر سابق، ص٥٧.
(٢) نفسه، ص٥٨.
(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٢٤.
(٤) المنح القدوسية، مصدر سابق، ص٥٨.

ضميرنا بفضل الذكر أن يجري وأن ينتشر في «اللانهائي» ثم يتحد معه إلى أن يدرك الإنسان أن لا شيء آخر سوى «السرمدي» وأنه، أي الإنسان المحقِّق، ليس له وجود إلا كغشاوة. وما إن تتحقق هذه الحال حتى تخترق النَفْسَ كل أنوار الحياة الأبدية وتجعل الصوفي جزءً من الحياة الإلهية. هناك يحق له أن يصيح: «أنا الله!»[1]. فالشطح إذن ليس سوى إحدى طرق التعبير عن الفناء بالله عند المتصوفة:

لم تبق بقية والشراب حلالي

طويتُ الفنية شطحتُ بالحال[2]

واللازمة التي تتبعه أي البقاء في الله:

لما فنيتُ الفنا ما بقيت إلا أنا

في الحس والمعنى أنا الطالب المطلوبْ[3]

وعليه، «فالشطح هو كَلِمَةُ كَسْرِ الحَدِّ، والكلمة التي تعلن موت المتصوف وبالتالي هي كلمة البدء بامتياز حيث يظهر الموت أساساً للحياة»[4].

---

(١) Documents et témoignages, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص٧٥-٧٦.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص٢٩.

(٣) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٢٣.

(٤) Paul Ballanfat, "L'ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du", paradoxe, BEO, XLIX, 1997.

المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ص٥٠.

أنا «الأنا» البشرية متحققة في الله:

الإنسان الكامل:

في المحصلة، أبيات الشطح بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي عندما يفيض كلام الله في نفس المتصوف [كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه] قليلة في الديوان. وقد اعترف الشيخ علاوي في آخر حياته أنه كان، خلال فترة كتابة قصائد الديوان، تحت تأثير حال السطوة لكنه عاد لاحقاً إلى حال أكثر سكوناً وعقلانية(١).

فالرهان الحقيقي للوصول إلى حال التحقق يكمن في الاكتمال الثابت والمتين لـ«الأنا» البشرية في الله، أكثر منه الانبثاق المتقطع والعشوائي وغير المتحكم به لـ«الأنا» الإلهية في الإنسان. هذا الكمال البشري لديه مستند نصي متين، هو الآية ٣٠ من سورة البقرة حين اختار الله البشر خليفةً له: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. وقد عملت الصوفية على هذه الفكرة ومنحتها بعداً كبيراً كونياً وميتافيزيقياً، فأصبح لدينا «الإنسان الكامل» المتميز عن الذات الإلهية لكنه يعيش ويعبر عن كافة صفاتها. في إطار هذه العلاقة، يمثل الإنسان الكامل مجموعَ حقائق الكائنات وأحوالهم. وللإنسان الكامل تمثيلٌ في آدم الأول، أما نموذجه الأصلي ومنتهاه فهي «الحقيقة المحمدية»، حيث لا يُنظر إلى الرسول، كما رأينا، بنفسانيته البشرية بل بصفته «صورة الله» في الخليقة. وقد رتب عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل» تعاليم

---

(١) أعذب المناهل، مصدر سابق، ص١٧٨؛ الروضة السنية، مصدر سابق، ص٢٦. الطبعة الأولى للديوان، كما ذكرنا، كانت سنة ١٩٢٠، وتقريباً كامل القصائد التي وصلتنا منه موجودة في هذه الطبعة.

ابن عربي حول هذه النقطة. والشيخ علاوي يستشهد به باستمرار في مصنفاته. لكن ما يعنينا نحن هو التجربة المُعاشة وكيف عبَّر شيوخنا عن تلك الحقيقة.

تعظيم الإنسان الكامل:

يعبِّر شيوخنا الثلاثة، مصنفو الديوان، مثلما هو الحال لدى كثيرين من المتصوفة قبلهم، عن تعظيمهم «للأنا» البشرية العرفانية في إطار من «الفخر». الأصل في ذلك يعود إلى شعر الفخر والحماسة الي اشتهرت به العرب منذ العصر الجاهلي إذ كانت لكلمة الفخر لديهم قوة السحر. هذا التضخيم الظاهر «للأنا» البشرية قد يربك القارئ لما فيه من تناقض مع ما يتصف به المتصوف، عادة، من ذل وتحقير لنفسه في ركوعه أمام سطوة الأنا الإلهية.

الشيخ عَدَّة، الذي كان يتحرك في ظل المكانة المهيبة للشيخ علاوي وكانت شخصيته أقل حدة من شيخه، لم يتطرق إلى هذا النوع من الفخار إلا قليلاً. وإنْ فعل، فتحت غطاء موضوع روحاني؛ كما هو الحال في الأبيات التالية إذ وضعها في إطار حديثه عن علم الحروف الباطني وكان الشيخ مهتماً به:

حروف المعنى من حروف المبنى   كـــلـــهـــا حـــبـــري[1]

في المقابل، للشيخ بوزيدي، أسلوب تعبير مخصوص ومميز للفخر بالوصول إلى حال التحقيق، ونجد فيه بذور الأسلوب ذاته الذي سنلاقيه عند الشيخ علاوي.

---

(١) الشيخ عدة، ص٤٣. وقد كتب الشيخ ابن عربي مخاطباً الإنسان الكامل: «إِنَّ ٱلْوُجُودَ لَحَرْفٌ أَنْتَ مَعناهُ ** وَلَيْسَ لِي أَمَلٌ فِي ٱلْكَوْنِ إِلاَّهُ»؛ الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢٠.

ففي أول قصيدة في ديوان الشيخ بوزيدي، نقرأ هذه الأبيات البليغة:

شربت من المعنى كؤوساً صافية
فإذا قلت أنا أنا ولا فخرَة
كل عابد يهوى طالب الآخرةِ
وأنا كلَّ السِّوَى طويتُ بلمحة
كل فقيه عليم بالفرض والسنة
وأنا علمي عظيم ماله نهاية
أنا ساقي الشراب والخمرَه خُميرَتي
أنا رافع الحجاب والحضرَه حُضيريتي
كم من جاهلٍ أتى ودخل طريقتي
صار من أهل المعنى مُلوكِ العناية
اخلع نعليك وافْنَ إن شئت مُلاقَتي
إن أردت تعرفنا أنا عين الحياة
أنا عينٌ للتحقيق يا من تطلب رؤيتي
أنا منهج الطريق والكون في قبضتي[1]

ثم يشهد الشيخ بوزيدي، في القصيدة التي تليها، على الاتساع الكوني في نفسه ويطالب بمكانته بين الأخيار:

أنا البحر الواسع أنا هو الخَمَّار
نسقي كل سامع كؤوس الأسرار
فكن لي تابع تُرفع عنك الأستار
يذهب عنك المانع تُشاهد أنوار [...]

---

(١) الشيخ بوزيدي، قصيدة أيا روضة العشاق، الديوان، ص١١٤-١١٥.

كل قطب بارع صافي من الأكدار
فَلِيَ يبايع بالسر والإجهار
كل غوثٍ شايع واسع الأفكار
هو عبْدي تابعْ قهَّاراً وجبَّار [...]
كل الكون الواسع والفلك الدوار
في قبضتي ضايع كحلقَه في القفار[1]
والعرش المتسع والشمس والأقمار
في قلبي يا سامع مَوْجَهُ في البحار[2]

الشيخ بوزيدي يخاطب هنا المريد، لكن «السر» الذي يسكنه لا يصل إليه إلا الخاصة من العارفين:

أنا صاحبْ الطريقْ وأنت مَظْهَرْ للتحقيق
اشْرَبْ خَمرتي تَفيِقْ والسِّرُ منك يَفُوزْ
فوالله من دنى وذاق سر الفنا
لَبَاحَ بِما بُحْنَا قَهْراً وهو المعذور
فوالله لو قلنا إليهم ما عَلِمنا
قليلاً مَن صدقنا إلا الخواص أهل النور[3]

الشيخ علاوي، في نظر الكثيرين في الوسط الصوفي، كان مجدد الإسلام في القرن الرابع عشر الهجري، كما جاء في الحديث النبوي «يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها». وقد

---

(١) في إشارة إلى الحديث الشريف: «ما الكُرسيُ في العَرشِ إلا كَحَلقةٍ من حديد أُلقيَت بين ظهري فلاةٍ من الأرضِ».
(٢) الشيخ بوزيدي، قصيدة أنا البحر الواسع، الديوان، ص١٢٨-١٢٩.
(٣) نفسه، قصيدة قل للذي لامني، الديوان، ص١٢١.

اضطلع بهذه الوظيفة، على مر التاريخ الإسلامي، شخصيات كبيرة مثل الإمام الغزالي. ويمنح هذا المقامُ الشيخَ شرعية أن يجدد ويصلح الإسلام اليومي والمعاش كما الإسلام الصوفي، وأن «يجتهد»، أي «أن يقوم بجهد شخصي لفهم وتأويل ما نزل به الإسلام»، في دراسة كل الثوابت إلى درجة التصادم مع العُرف السائد، بل حتى الزوايا الصوفية والطرق:

فـأنــا الــســاقــي الــمــجــدد[1]!

أبو الحسن الشاذلي وخليفته أبو العباس مرسي ثم الشيخ درقاوي، كلهم قالوا عن أنفسهم إنهم «أقطاب» زمانهم، وهو ما قاله الشيخ علاوي عن نفسه أيضاً[2]. وإن كان كل إنسان على وجه الأرض هو «خليفة لله»، فالإنسان الكامل فقط هو من يحقق هذه الوظيفة. الإمام الشاذلي صرح بذلك في حق نفسه. والشيخ علاوي صرح به عن الشيخ درقاوي، ثم وعلى آثاره، عن نفسه:

صــرّح يــا راوي بــاســم الــعــلاوي
بــعــد الــدرقــاوي خــلــفــه الــلــه[3]

وهو هنا يعبّر عن جانب عظيم من جوانب الطريقة الشاذلية؛ فقد تأسست هذه الطريقة في القرن الثالث عشر هجري ثم جاء الشيخ درقاوي (توفي سنة ١٨٢٣) مجدداً كبيراً في الطريقة، ثم جاء الشيخ علاوي الذي يرى، بطبيعة الحال، في الطريقة العلاوية التي أسسها إحياءً للطريقة الأم القروسطية. ويبدو أن الشيخ هو أول من ادعى لنفسه صفة

(١) الديوان، ص٤٠.
(٢) الديوان، ص٧٠.
(٣) الديوان، ص٦٦. انظر حول هذا الموضوع رسالة مانويل شابري، Les Contours de la sainteté، مصدر سابق، ص٧٢.

المُجَدِّد، ضمن خط الطريقة الشاذلية. وهو عندما يقول إنه «قطب الدين» فإنما يعني تلك الوظيفة التجديدية.

مثل هذه التأكيدات لا بد أنها جرَّت على الشيخ العديد من الانتقادات وقد كتب بعض قصائده في رد فعل على أقوال من أنكروا عليه ذلك، أو على الأقل على الناس الذين لم يكونوا يفهمون شخصيته:

يا من لم تفهم مقالي
لماذا تنكر عليا
أنت من المعنى خالي
جاهلاً بالألوهيا
لو كنت تعلم بحالي
تعترف لي بالمزيا
تراني بين الرجال
كشمس على بَرِيا [...]
إن طلبتني يا ولي[1]
فاسأل عني الربوبيا
انظرني فوق المعالي
عساك تعثر عليا
لا تطلبني في الأبدال[2]
ولا من عند الصوفيا

(١) الأمر لا يتعلق إذن بمُنكِرٍ عادي. فقد أثارت الطريقة العلاوية وزاويتها الكثير من ردات الفعل في أوساط الصوفية، الإيجابية تارة والسلبية تارة أخرى.

(٢) انظر حول هذا المصطلح، أعلاه ص١٢١.

ولا مـــن أهـــل الـــكـــمـــال

ولا عـــنـــد الـــروحـــانـــيـــا

أنـــا جـــنـــسٌ عـــالٍ غـــالـــي

أمـــرٌ غـــيـــبٌ لا كـــيـــفـــيـــا[1]

فـــقـــد وُجِـــدْ كـــنـــزُ مـــالـــي

كـــل شـــيء غـــاب فـــيـــا

أَيـــش تـــعـــرف فـــي أحـــوالـــي

يـــا جـــاهـــل الـــخـــصـــوصـــيـــا[2]

الحقيقة أن الشيخ علاوي يتحدث في العديد من المقاطع في الديوان عن خصوصية طبيعته الروحانية. ونرى ذلك بخاصة في قصيدتين اثنتين هما «يا من تريد تدري فني» و«أهل حزب الله»:

يـــا مـــن تـــريـــد تـــدري فـــنـــي[3]

فـــاســـأل عـــنـــي الألـــوهـــيـــة

أمـــا الـــبـــشـــر لا يـــعـــرفـــنـــي

أحـــوالـــي عـــنـــه غـــيـــبـــيـــا

اطـــلـــبـــنـــي عـــنـــد الـــتـــدانـــي[4]

مـــن وراء الـــعـــبـــوديـــا

---

(١) بقدر ما تفعل تجربة الشيخ الروحية، فوظيفته في المشيخة أيضاً تدفعه لأن يتجاوز كل المسميات وكل الحدود حتى على مستوى الصوفية والولاية.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة يا من لم تفهم مقالي، الديوان، ص٣٤.

(٣) هو فن السلوك وفن «الحكمة الروحية».

(٤) إشارة إلى الآية «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى»، من سورة النجم، عندما اقترب الرسول من ربه في معراجه إلى السماء.

أمــــا الــــظــــروف والأكــــوان
لــيـس لــي فــيــهــا بَـقِـيـا
إنـــي مــظــهــرٌ ربــانــي
والــحــال يــشــهــد عــلــيــا
أنــا فــيــاض الــرحــمــن
ظــهــرتُ فــي الــبــشــريــا
والأصــل مــنــي روحــانــي
كــنــت قــبــل الــعــبــوديــة
ثــم عــدت لأوطــانــي
كــمــا كــنــت فــي حــريــا
لا تــحــســب أنــك تــرانــي
بــأوصــاف الــبــشــريــا
فَــمِــن خــلــفــهــا مــعــانــي
لــوازم الــروحــانــيــا
فــلــو رأيــت مــكــانــي
فــي الــحــضــرة الأقــدســيــا
تــرانــي ثَــمَّ تــرانــي
واحــداً بــلا غــيــريــا
لــكــن الــحــق كــســانــي
لا يــصــل بــصــرك إلــيَّــا
تــرانــي ولا تــرانــي
لأنــك غــافــلْ عــلــيــا
حــذْ بــصــرَ الإيــمــان
وانــظــر نــظــرةَ صَــفــا

فـــإن كـــنـــت ذا إيـــقـــان

عـــســاك تـــعـــثـــر عـــلـــيـــا

تـــجـــد أســـراراً تـــغـــشـــانـــي

وأنـــواراً نـــبـــويَّـــا[1]

تـــجـــد عـــيـــونـــاً تـــرعـــانـــي

وأمـــلاكـــاً ســـمـــاويـــا

تـــجـــد الـــحـــق حَـــبـــانـــي

مـــنـــي ظَـــهَـــرْ بـــمـــا فـــيـــا

تـــراهُ [الـــلَّـــه] لـــمـــا تـــرانـــي

ولـــم تـــشـــعـــر بـــالـــقـــضـــيـــا[2]

هَـــدى لـــي ربـــي هـــدانـــي

أعـــطـــانـــي نـــظـــرَه صـــفـــيَّـــا

عـــرَّفـــنـــي نـــفـــســـي مـــنـــي

ومـــا هـــي الـــروحـــانـــيـــا

فـــإنْ رمـــتَ تـــدري فـــنـــي

فـــاصـــحـــبـــنـــي واصـــغَ إلـــيَّـــا[3]

وقد رأينا في القسم الأول من قصيدة «أهل حزب الله» أي أحوال من الحيرة والجذب والانبهار كان على الشيخ علاوي أن يواجه في طريقه

---

(١) إشارة إلى مقام الشيخ بين ورثة الأنبياء.

(٢) الإنسان الكامل، بوصفه وعاء خاصاً للتجلي، هو مرآة للحقيقة الإلهية لمن يعرف كيف ينظر.

(٣) الشيخ علاوي، قصيدة يا من تريد تدري فني، الديوان، ص٢٢-٢٣.

نحو الله[1]. فالآن يخرج الشيخ من ذهوله شخصاً مُتَمَكِّناً ليعلن حقيقته الصوفية بكل قوة:

إنـــي حـــاذق فـــطَّـــان
عـــارف بـــذا الـــفـــن
هـــبَّ نـــفـــسُ الـــرحـــمـــان[2]
مـــن جـــانـــب الـــيُـــمـــنـــي[3]
تـــشـــكَّـــلْ بـــالإنـــســـان
وبـــالـــروح مـــنـــي
قـــمـــتُ نـــحـــكـــي مـــا كـــان
ومـــا مـــعـــنـــى كـــونـــي
بـــالـــحـــجـــة والـــبـــيـــان
قَـــولـــي قـــولٌ يُـــغـــنـــي
جـــاد بـــي الأوان
اعـــرفـــونـــي أنّـــي
واحـــذ فـــي ذا الـــزمـــان
فـــريـــدٌ فـــي وطـــنـــي
عـــرفـــونـــي الـــخـــلان
وأخـــذوا عـــنـــي
شـــاهـــدوا بـــالـــعـــيـــان
مـــا ظـــهـــر مـــنـــي

---

(1) انظر الصفحة ٢٨٣.

(2) نفس بمعنى روح، ويجب أن نقرأ نَفَس بمعنى نفخ الروح. مصطلح «نفس الرحمن» نجده في مفردات ابن عربي.

(3) أي أن الله ينظر إليه بعين رضية.

والمحسود الشيطان

ينكر عني فَني

مطموسْ كثيف الزانْ

مكتفي بدوني

لو يعلم هذا الشانْ

وما كان مني

يُذعن بكل لسان

ومن خيري يجني

وقريباً، سيفرض الشيخ ما وصل إليه من تحقيق قاهر في وجه كل متنقديه:

أنا حَبْرُ العرفان

أنا الحصن المبني

أنا كوكب فتّان

أنا الفرد المُغْني

أنا نور الأعيان[1]

أنا الكل دوني[2]

أنا لُبُّ الإيمان

أنا قطب الدين

أنا لست إنسان

ولا من الجن

---

(١) الشيخ يوثق هنا قربه من «النور المحمدي».

(٢) في هذا المقطع، نحن على الحافة بين «أنا» البشرية و«الأنا» الإلهية.

أنا سر الرحمن
أنا الكل مني

مقداري له شان
خارج عن الكون

جئتُ من الإحسان[1]
ظهرتُ في بَدئي

يزعم من هو وسنان
أنه يعرفني

ظنَّ العلاوي كان
مقيماً في البَين

هذا الظن هذيان
والظن لا يغني

جاء اسمي عنوان
مرسوم على الكون[2]

يقرا لأهل العرفان
من رجال الفن

دع عنك يا ولهان
ما تراه مني

واحفظ نور الإيمان
إياك تغتبني

---

(١) الإحسان؛ أعلى درجات الإيمان مثلما ورد في حديث سيدنا جبريل. انظر إيريك جوفروي، Le Soufisme, voie intérieure de l'islam، مصدر سابق، ص٨٨-٩٠.

(٢) في هذه الصورة دلالة على البعد الكوني للإنسان الكامل.

ربــــي يـــعـــلـــم مـــا كـــان

نـــســـألـــه يـــحـــفـــظـــنـــي

وبـــعـــظـــيـــم الـــشـــان

مـــحـــمـــد يـــجـــمـــعـــنـــي[1]

ثم تنتهي القصيدة نهاية حادة جداً كما لو أن الشيخ وقد فاجأه طلوع الفجر لم يكن لديه الوقت الكافي ليعود إلى الحال الإنساني الاعتيادي.

فهل هذه علامات غرور روحاني أم هي اعترافات بالنِعم التي أنعمها الله على الشيخ؟

وهل أصابت الأنا المتحققة لوثةٌ من الغرور العظيم متجاوزة بمراحل غرور الأنا المألوفة؟ هؤلاء الشيوخ الذين ما فتئوا يمدحون أمام مريديهم الفناء في الله ويدعونهم إلى مسح طبيعتهم الطينية، ألم يشتغلوا على أنفسهم وأرواحهم أولاً؟ أليس الذل أول صفات الاقتراب من الله؟ فلماذا يعرض هؤلاء الشيوخ «أناهم» بهذا القدر بينما يُعَرِّف المتصوفة تحقيق التوحيد بأنه نبذ «أنا، أنا...»؟[2]. «قدمي على عنق كل الأولياء!» كيف يمكن أن يصدر مثل هذا القول عن الشيخ عبد القادر الجيلاني (توفي سنة ١١٦٦) وقد كان قاضياً أيضاً؟

وما الطريقة الشاذلية بمعزل عن هذا. فالإمام الشاذلي، وفق ما ينقله الشيخ علاوي نفسه: «[كان إمام هذه الطائفة أبو الحسن الشاذلي] تُضرب له الدفوف وترفع له الأعلام وينادي في الطريق: أيها الناس، إن القطب مارٌ في طريقكم هلموا إلى حاجتكم»[3]. وها هو خليفته أبو العباس

(١) الشيخ علاوي، قصيدة أهل حزب الديان، الديوان، ص٣٧-٣٩.

(٢) الرسالة القشيرية، دمشق، ١٩٨٦، ص٣٠٢.

(٣) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، مصدر سابق، ١، ص٢٢١.

مرسي يصيح وهو يمسك بلحيته: «لو علم علماء العراق والشام ما تحت هذه الشعرات لأتوها ولو على وجوههم». فهل هي «فورات من الغرور الغريب عنهم» تصيب هؤلاء الناس مثلما يقول لويس ماسينيون في كلامه عن البسطامي[1]؟ بالتأكيد كلا.

ففي الصوفية، بعض الشيوخ لا بد أن يبقوا متخفين وأحوالهم مغلقة. وبعضهم قد كُتِبَ عليهم أن يشهدوا علناً بالمنح الروحانية التي أوتوها. فإن أوتي هؤلاء فضلاً عن ذلك تفويضاً إلهياً وأعطوا ولايةً ليس لهم في اختيارها أي رأي شخصي، فإنما مطلوب منهم أن يعلنوا ذلك وأن يشهروه. إن وظيفة الشيخ حملٌ ثقيل جداً وقد غادر الشيخ علاوي بُعيد اختياره شيخاً، سنة ١٩١٠، الجزائر إلى تونس وإسطنبول. ونحن نرى في ذلك رغبة منه في الهروب من ذلك الحِمل. لكن ما كان بوسعه الهروب من مهمته التي تتجاوز بكثير حدود إدارة جماعة صوفية معينة. بل الأمر أكثر من ذلك، فمهمته تتطلب الإشهار والنشر!

في تعليقه على هذه الحكمة لأبي مدين «الانفراد بالحب ألا تَعْرِفْ ولا تُعْرَفْ»، يذكر الشيخ علاوي الحديث النبوي: «السر أفضل من العلانية والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء». ومن بديهي القول إن كل أشعار الشيخ التي توحي بتمجيد لشخصه ومكانته الروحانية العالية تدخل في إطار هذا الاستثناء وأن «العلانية أفضل لمن أراد الاقتداء». ومع ذلك، فالشيخ يُذكّر دائماً بالمبدأ الصوفي القائل إن «ظهور الولي ليس بإرادته لنفسه ولكن بإرادة الله تعالى له، بل مطلوبه ـ إن كان له

---

(١) Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane، باريس، Cerf، ١٩٩٩ (إعادة طبع)، ص٢٧٧.

مطلب ـ الخفاء لا الجلاء (...) فلا يصل إليه إلا من أراد الله أن يوصله إليه»[1].

وعليه، وكما أن «في الشطح عناصر متماسكة» وأن «ليس فيه شيء من جنون العظمة وهلوساتها»[2]، فقصائد الديوان التي تُظهر تحقيقات الشيوخ بقوة وقعقعة إنما تخدم، في الحقيقة، أهدافاً محددة جيداً.

أضف إلى هذا أن الطريقة الشاذلية ترى وجوب شكر الله علانية على النعم التي أنعم بها، تماشياً مع الآية القرآنية الكريمة: ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾[3]. ابن عطاء الله يذكّر بهذا الأمر في مصنفه الكبير ويجعله في إحدى حكمه:

«مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النِّعَمَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِزَوالِها، وَمَنْ شَكَرَها فَقَدْ قَيَّدَها بِعِقالِها»[4].

ونجد صدى ذلك عند الشيخ بوزيدي في هذا البيت:

الحمد لله الذي قوى لي أمدادي[5]

وقبله ببضعة أبيات، يتساءل الشيخ:

كم من مريد سقيته

من قيود فكيته

---

(١) الشيخ علاوي، المواد الغيثية، مصدر سابق، ١، ص٢٢١.

(٢) بيير لوري، "Le paradoxe dans la mystique: le cas de Hallaj", Esotérisme, gnoses et imaginaire symbolique, Mélanges offerts à Antoine Faivre، مصدر سابق، ص٧٧٥.

(٣) سورة الضحى، الآية ١١.

(٤) الحكمة رقم ٥٩.

(٥) الديوان، ص١٢٤.

مـــن الـــغـــفـــلـــة يـــقـــضـــتـــه

كـــســـيـــتـــه بـــنـــعـــم الـــثـــوب[1]

والشيخ علاوي يشرح هذه الأبيات كالتالي: «هذا من باب التحدث بالنعم لا من الفخر والعُجب»[2]. ثم يتابع بعد الاستشهاد بالآية ٩٣ من سورة الضحى، مستشهداً بالحديث الشريف: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ إِذَا أَنْعَمَ عَلَى عَبْدِهِ نِعْمَةً أَنْ يُرَى أَثَرُهَا عَلَيْهِ»[3]. ولهذا، يقال إن شيوخ الشاذلية كانوا يحرصون دائماً على ارتداء الجميل من الثياب.

حقيقة الشيخ علاوي المنيعة:

بحرنا بحرٌ عميق لا يقاس للعَوَامْ[4]

الشيخ علاوي

في القصائد السابقة، يبدو الشيخ علاوي رجلاً فريداً صعب الفهم وأحياناً متكبراً إلى حد الغطرسة. والدليل على ذلك قوله في قصيدة «أيها السائل أنت الكفيل»:

وأمـــري لـــيـــس لـــه مـــثـــيـــل

فـــأنـــت عـــنـــه فـــي ســـكـــرات

فـــمـــا تـــراه مـــنـــا بـــاطـــلٌ

فـــلـــســـت تـــدري كُـــنـــهـــي هـــيـــهـــات

---

(١) نفسه. كلمة «يقضته»، عامية جزائرية أي أيقظته.

(٢) التحدث بالنعم.

(٣) معراج السالكين، مصدر سابق، ص١٧.

(٤) الديوان، ص٢١. هنا لعب في الألفاظ بين «عوّام» بمعنى السباح و«العوام» بمعنى الناس العاديين.

مـــا دمـــتَ تـــرى أنـــي قـــابـــل
لأي شـــيء مـــن الـــصـــفـــات
كـل الـتـعـظـيـم فـيـنـا قـلـيـل
كـالاحـتـقـار فـي الـمـسـاوات[1]
عِـلـمـك فـيـنـا أنـي جـمـيـل
وبـالـعـلاوي وُسـمـت الـذات
فـمـا بـيـنـنـا سَـفـرٌ طـويـل
كـمـا بـيـن الـحـي والأمـوات
فـأمـري غـيـبٌ عـنـك مُـحـيـل
وحـسـن الـظـن فـيـه نـجـات
فـكـل فَـهـم فـيـنـا كـلـيـل
فـكـم لـلـعـقـل مـن عـثـرات[2]

وهو كلام قريب مما قال به متصوف جزائري آخر هو الأمير عبد القادر الجزائري في إحدى قصائده التي يفتتح بها كتابه «المواقف». ومع ذلك، فها هنا، إنما «الأنا» الإلهية هي التي تفرض نفسها:

ولا تـطـلـبـوا غـيـري فـمـا هـو كـائـن
سـوى خـيـالات تـحـسـبـون لـهـا وجـدا
ومـا هـي إلا سـتـرة قـد نـصـبـتـهـا
لأبـلـه عـقـل.. صـور صـبـحـت عـيـنـه رمـداً[3]

---

(١) «الإنسان الكامل» أسمى وأعلى من كل مديح عادي. إنما ليس لأحد أن يحتقر أناه البشرية، وإن كانت بشرية أكثر من اللازم.

(٢) الشيخ علاوي، قصيدة أيها السائل أنت الكفيل، الديوان، ص٤٢.

(٣) كتاب المواقف، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ص٣٦.

لقد سبق للشيخ علاوي أن أظهر فردية طبيعته الروحانية حين قال:

واحـــدٌ فـــي ذا الــــزمـــان
فــــريــــدٌ فــــي وطــــنــــي[1]

وإنما تترجم هذه الفردية بوظيفة المعلم الصوفي الاستثنائي الذي قَلَّ نظيره:

فـــمـــنـــه أكـــيـــد
فـــي ذي الـــعـــلـــوم يـــشـــهـــدُ
بـــأنـــي فـــريـــد
فـــي ذا الـــمـــقـــام الأمـــجـــد[2]

ويصاحب هذا المقام وحدةٌ لا قرار لها:

إنـــنـــي واحـــد
فـــي ذي الـــمـــشـــاهـــد[3]

فكل ما هو مخلوق يعكس جلال الخالق وجماله. والجلال تصاحبه الصرامة والانضباط والجمال تصاحبه المحبة. وعموماً ما «يجسد» الأولياء، والأقطاب منهم بخاصة، الذين يرى مريدوهم أَنْفُسَهُم فيهم، واحدة من هذه الصفات فتبرز فيهم جليَّة راسخة. وعليه، سنحت الفرصة لمن هم حول الشيخ علاوي أن يشهدوا، مرات عديدة، «جلال» مزاج الشيخ إلى درجة لم يكن بوسعهم أحياناً النظر إليه أو حتى احتمال وجوده بشخصه بينهم. كما لم تستطع أي امرأة ترويض ذلك الحضور، وكل من تزوجهن تباعاً طلبن الفراق. أغسطين بيرك عرف الشيخ بين

---

(١) الديوان، ص٣٧.
(٢) الديوان، ص٢٧.
(٣) الديوان، ص٦٦.

عامي ١٩٢١ و١٩٣٤، وقال عنه: «شخصية جذابة لا يمكن مقاومتها». ثم يصفه وصفاً دقيقاً قائلاً: «نذر حياته حتى آخر رمق فيها للاستقصاء الصوفي [...] من المؤكد أن ذلك التوتر الروحي وزهده القاسي قد قصرا في أيامه. وفي آخر حياته، لم يكن سوى فكرة مجردة سامية، مغلقة ومحتقرة للحياة»[١].

التحرر والانعتاق:

رينيه غينون، الذي كان يرسل إلى الشيخ علاوي الأوروبيين الراغبين في الدخول في الصوفية[٢]، كتب يقول: «هدف الصوفية إنما تجاوز هذه الحال [أي حال النفسانية البشرية التي لا تزال مقيدة] وجعل السلوك نحو أحوال أسمى أمراً ممكناً حقاً، بل والوصول بالإنسان، في نهاية المطاف، إلى ما وراء أي حال مُقَيَّد مهما كان»[٣]. وبعد أن يتحرر من الأشياء الطارئة، يصل الإنسان المتحقِّق إلى الأحوال الفوق-النفسانية واللا-الشخصانية. وسيعلم عندها ما هو «الانعتاق» الذي يطلق عليه في الهندوسية اسم موكشا.

عندها، يكون قد تحرر من الزمان ومن المكان في آن واحد:

تنزهتُ عن الزمان والوقت كذا المكان

والجهة كذا الأركان مُفردُ الإفرادِ[٤]

---

(١) أغسطين بيرك، Un mystique moderniste، مقال سابق، ص٦٩٣.

(٢) كما هو الحال بخاصة مع Fritjhof Schuon.

(٣) رينيه غينون، Aperçus sur l'initiation، باريس، منشورات Editions traditionnelles، ١٩٨٣، ص٢٧.

(٤) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٣٣.

وبعد أن يتجاوز الثنائية، بوسعه الآن تحقيق كافة أحوال «الموجود»:

لــمــا فــنــيــتُ الــفــنــا مــا بــقــيــتُ إلا أنــا
في الحِسّ وفي المعنى أنا الطالب المطلوب

شــرابــي لــي مــنــي وســري فــي الأوانــي[1]
حاشا يكون «الثاني» أنا الشارب المشروب

أنا الكاسُ أنا الخمرَه أنا الباب أنا الحضرَه
أنا الجَمْعُ أنا الكَثْرَه أنا المحِبُّ المحبوب[2]

ولا يسعنا هنا إلا ذكر أبيات الأمير عبد القادر الجزائري:

أَنــا حَــقٌّ[3] أَنــا خَــلْــقٌ أَنــا عــبــد أَنــا رَبٌّ
أَنــا عَــرْشٌ أَنــا فــرش أَنــا نــار أَنــا خُــلْــدُ

أَنــا مــاءٌ أَنــا نــارٌ وهــو أَنــا صَــلْــدُ
أَنــا كَــمْ أَنــا كــيــفٌ أَنــا فَــقْــد أَنــا وَجْــدُ

أَنــا وَصْــلٌ أَنــا فَــضْــلٌ أَنــا قُــرْبٌ أَنــا بُــعْــد
أَنــا ذاتٌ أَنــا رَضْــفٌ أَنــا قَــبْــلُ أَنــا بَــعْــدُ

أَنــا كَــوْنٌ ذاك كَــونــي أَنــا وحــدي أَنــا فَــرْدُ
لا شــك أنــي مــجــبــور وجــابــرنــي مــجــبــور[4]

من الآن فصاعداً، أصبح بوسعنا أن نفهم حال الشيخ علاوي «غير

---

(١) بمعنى المخلوقات.

(٢) الشيخ بوزيدي، الديوان، ص١٣٣.

(٣) لم يقل الأمير «أنا الحق [الله]» مثلما فعل الحلاج. فصيغة النكرة تحمل احتمالية المعنيين بين الذات الإلهية والعارف بالله.

(٤) كتاب المواقف، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ص٤٠.

المقيد» فهماً أفضل لا سيما في قصيدتيه «يا من تريد تعرف فني» و«أهل حزب الله» اللتين مررنا عليهما أعلاه لمتابعته في طريقته وسلوكه:

لا تطلبني في الأبدال ولا من عند الصوفيا
ولا من أهل الكمال ولا عند الروحانيا
أنا جنسٌ عالٍ غالي أمرٌ غيبٌ لا كيفيا

فلو رأيت مكاني في الحضرة الأقدسيا
تراني ثَمَّ تراني واحداً بلا غيريّا

أنا نور الأعيان أنا الكل دوني

أنا لست إنسان ولا من الجن
مقداري له شان خارج عن الكون
جئتُ من الإحسان ظهرتُ في بَدني

يقول رينيه غينون إن الصوفية تسعى إلى إعادة الإنسان إلى «حالته الأولى» وأن تتيح له أن «يرقى من جديد حتى إلى ما وراء أصوله البشرية»[1]. عندها، يعيش الإنسان من جديد حال اللا-تمييز مع الله وقد عَرَفَهُ قبل أن يكون في الجسد الطيني وما ترتب على ذلك من تبعات أي قبل أن يصبح إنساناً مكلَّفاً. والأبيات التالية، المأخوذة من القصيدتين نفسهما للشيخ علاوي، تأخذنا إلى تذوق تلك الجائزة التي هي الحرية المطلقة غير المقيدة:

اطلبني عند التداني من وراء العبوديا
أما الظروف والأكوان ليس لي فيها بَقِيا

---

(١) عندها، يصبح لذلك الإنسان إمكانية الدخول إلى ما يطلق عليه غينون «الأسرار الكبرى». رينيه غينون، Aperçus sur l'initiation، مصدر سابق، ص٢٥١-٢٥٢.

والأصـــل مـــنـــي روحـــانـــي	كـــنـــت قـــبـــل الـــعـــبـــوديـــة
ثـــم عـــدت لأوطـــانـــي	كـــمـــا كـــنـــت فـــي حُـــرّيَـــا
لا تـــحـــسـب أنـــك تـــرانـــي	بـــأوصـــاف الـــبـــشـــريـــا

«الهوية المطلقة»:

عندما يعيش الإنسان في نفسه ما يُطلق عليه الصوفية «عَيْنُ الجَمْعِ» أو عين الاتحاد أو عين اللااثنائية، يدرك أن ليس هناك سوى «فاعل» واحد يعمل في العالم وفي نفسه. والشيخ علاوي كثيراً ما يستخدم هذا التعبير لا سيما في كتابه المنح القدوسية. ويعتمد المتصوفة في هذا المعنى على مستندين اثنين، في أغلب الأوقات. المستند الأول هو الآية القرآنية: ﴿وما رميت إذ رميت لكن الله رمى﴾![1]، وهي كلمات وجهها رب العالمين إلى الرسول بعد أن رمى حفنة من الحصى في وجه كفار مكة في معركة بدر سنة ٦٢٤. فكانت المعجزة وغيَّر ذلك الفعل مجرى المعركة لصالح المسلمين، كما تذكر المصادر الإسلامية. في هذه الآية **إثباتٌ** «للحقيقة الفردية للرسول بنسبة فعل الرمي إليه [...] **ونفيٌ** لها بتعليقها بالحقيقة الإلهية عينها»[2]. من رمى هو محمد صلى الله عليه وسلم ما من شك في ذلك، لكنه فعل ذلك بيد الله وليس بيده.

المستند الثاني هو الحديث القدسي المعروف باسم حديث النوافل: «مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا». والشيخ عَدَّة يستشهد بهذا الحديث للتعبير عن أبعد عمقٍ في تجربته الصوفية:

---

(١) سورة الأنفال، الآية ١٧.

(٢) Emir Abd al-Kader, écrits spirituels, Michel Chodkiewicz، باريس، ١٩٨٣، ص٢١٦، التعليق ١٨٣.

مددت يدي لما شاهدتك سندي

ولولاك ما كنتُ ولا ما كانت يدي

فنيت فيك حتى كنت مني بصري

وكنت مني سمعي وروحي في جسدي

نطقت بك معنىً والناس في أزل[1]

لبيتُ معترفاً بالواحد الأحد[2]

وفي هذه القصيدة إجابات لتساؤلات الرومي، نوعاً ما:

من الذي في أذني يسمع الغناء؟

من الذي في فمي يضع هذه الكلمات؟

من الذي في عيوني ينظر نحو الخارج؟

ما هي تلك النَفس التي يقولون إنني لباسها؟[3]

أما الشيخ علاوي، فيستخدم حديث النوافل هذا ضمن منظور تعليمي صوفي مخاطباً المريد:

يكون عبداً لله في كل حالة

آتياً بفرضه ومعتبرَ النفلا

حتى يكون الحق سمعه وبصره

لساناً ونطقاً واليدين كذا الرجلا[4]

فبوسع المريد الآن أن يرى ذاته في ذات الله وأن يخرج بذلك من

---

(١) أي قبل النزول إلى هذه الحياة الدنيا والعيش في الجسد.

(٢) الديوان، ص٤.

(٣) مع أن نسبة هذه الأبيات لمولانا الرومي غير ثابتة، بحسب الباحثة المتخصصة بالأدب الإيراني Leili Anvar، إنما فيها شيء من روح الرومي.

(٤) اللامية، الديوان، ص١٠.

المحن التي عاناها في بحثه عن ذاته، كما رأينا أعلاه، ومن الحيرة التي كان يولدها ذلك النَوَسَانُ بين «الأنا» البشرية و«الأنا» الإلهية. ويطلق رينيه غينون على هذه الحقيقة الصوفية اسم «الهوية المطلقة» Identité suprême. ونراها على سبيل المثال عند الشيخ بوزيدي:

أنا ساقي الشراب والخمره خُميرتي
أنا رافع الحجاب والحضره حُضيرتي[1]

أو عند الشيخ علاوي كما في هذه الأبيات:

سره في جمعنا خمره في كأسنا
عِلمه في نطقنا تالله لسنا سواه
فياضُنا من فيضه وسرنا من سره
كذا الفرع من أصله يا من لا يفهم معناه[2]

أو في هذه الإشارة للشيخ نفسه:

فلو في الوجود فَلْجَه لقامت عليَّ الحجة
البحر من جنس موجه هكذا فلتعرفنا[3]

يحاول الشيوخ حفر هذه التجربة في ضمير مريديهم باستخدام عبارات مباشرة لا مواربة فيها، وأن يدفعوهم بذلك إلى اكتشاف «الحق» المطلق في أنفسهم:

إنها عينك لا شك فيها ولا ريب[4]
شَرَبُك منك إعرِفْ نَفسَك بالله

---

(١) الديوان، ص١١٥.
(٢) الديوان، ص١٨-١٩.
(٣) الديوان، ص٦٥.
(٤) الشيخ علاوي، الديوان، ص٥٤.

هــو عَــيْــنُــكَ لَــسْــتَ سِــوَاه[1]

فــأنــتَ هِــيَ هِــيَ وهِــيَ أنــتَ أَنْــتَ
ومــا سِــواكَ يــبــدو فــي ظِــلِّ سَــنَــاهــا[2]

الرحلة الثالثة: العودة نحو البشر

عندما يستقر المتصوف في شهود الحقيقة الإلهية المغروسة فيه وفي حال «البقاء»، يعود ضميره بكليته بعدها إلى عالم الظاهر:

١ ـ لقد عاش، بدايةً، مثله مثل جميع البشر أو المحجوبين وخَبِرَ العالم ووجودَه فيما يعرف باسم «الفَرْقُ الأول»، الذي تمزقه الثنائية والكثرة.

٢ ـ ثم، وفي مرحلة الفناء أو «الجَمع»، يكون قد استوعب كل مظاهر التوحيد المطلق.

٣ ـ أما الآن، فسيذوق الفراق بعد الاتحاد أو «الفَرْقُ الثاني». فيعود إلى العالم وإلى البشر لكنه سيراهم وسينظر إليهم «في الله». فيعيش في وقت واحد الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة **دون أن تغطي إحداها على الأخرى**. وهذا ما يسميه ابن عربي «جَمْعُ الجَمْعِ»[3]. وقد رأينا مدى التداخل في الجدلية بين التوحيد والكثرة. وبعد أن يعرف المتصوف السُّكر الروحي، سيرجع إلى رشده. وتلك هي التجربة التي عاشها الشيخ علاوي ويرويها في قصيدته «عرَّفني محبوبي»:

---

(١) نفسه، ص١٠٧.

(٢) الشيخ عدة، الديوان، ص٥٩.

(٣) ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية، ص٦.

لـــم نـــدر مـــن أيـــن كـــان شـــربـــي
حـــيـــرنـــي الـــغـــرام
قـــد كـــان شـــربـــي مـــن بـــاطـــن قـــلـــبـــي
أنـــا نـــفـــس الـــمـــدام
قـــد صـــحّ صـــحـــوي مـــن بـــعـــد ســـكـــري
وشـــفـــانـــي طـــبـــيـــبـــي[1]

لكن من سلك هذه الطريق، لا يفتأ يصبو إلى العودة إلى «الوطن» الأصلي وإلى الحقيقة الأولى غير الظاهرة وغير المُقَيَّدَة. فتراه يبحث عن «العودة إلى صمت الأصول»[2]. وبديهي أن الأمر يتعلق هنا بالعودة نحو «الأعلى» وهو ما يعبر عنه الشيخ علاوي في هذه الأبيات:

فـــكـــنـــا كـــمـــا كـــنـــا ولا زلـــنـــا وعـــدنـــا
عـلـى حـضـرة الـتـوحـيـد كـأول[3] الـوهـلا[4]
حـــيـــن أغـــشـــى مـــا يـــغـــشـــى
عـــنـــد الـــســـقـــف الـــمـــرفـــوع
مـــنـــهـــا أنـــا فـــي دهـــشـــه
عـــنـــد فَـــقْـــدِ الـــربـــوع
فـــارقـــتُ الـــجـــســـم أمـــشـــي
وعـــدمـــتُ الـــرجـــوع[5]

---

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٥٧.

(٢) وفق تعبير الراهب البينيديكتي Dom Le Saux، عند لويس غارديه وأوليفييه لاكومب، L'Expérience du Soi، مصدر سابق، ص٢١١.

(٣) قبل الهبوط إلى الأرض والتجسد.

(٤) الشيخ علاوي، اللامية، الديوان، ص٧.

(٥) نفسه، قصيدة يا ساكن الحشا، الديوان، ص٧٠.

في قصيدته «أراك بحسن الصدّ عني»، يتطرق الشيخ عَدَّة إلى العودة إلى الأصل بهذه الكلمات:

أيا سائراً يبغي في السير معرفةً
فخذ مني جملةً تُبدي لك وطني
قد كنتُ ولا شيءَ والشيء مشيئتي[1]
فعدتُ لما كنتُ إياك تنكرني[2]

والتجربة نفسها نجدها عند عبد القادر الجزائري:

وأنني حال السَّحق والمَحْو والفَنَاء
رجعتُ لإطلاقي لا رُشد ولا غيّ
وصرتُ إلى حقّي وربّي وغَيْبَتي
فلا خَلْقَ لا عَبْدَ ولا شيء كَوْني
تجردتُ من حِسّي ومن نَفْسي راقياً
ومن روحي حتى قيل إنني قُدسي[3]

أصحاب الطريقة الشاذلية جعلوا من مفهوم الرجوع هذا أحد مبادئ طريقتهم؛ فهو «سفر دار الوطن» ويتمثل، في أعلى مقاماته، في «السفر من عالم الخليقة إلى عالم الخالق».

لكن على بعض أولئك الذين يبقون في الله أن يتخلوا عن حريتهم

---

(١) رغم ظاهره، هذا البيت ليست من الشطح في شيء، إنما هو تعبير عن «الهوية المطلقة» الأزلية. فهو يشير إلى قول الرسول: «كان الله ولم يكن شيء غيره». أي أن هاهنا مقام النفس غير المقيدة، الأولى، المستمرة في اللحظة الأبدية لرب العالمين دون مساس. انظر تعليق Max Giraud حول قصيدة عبد القادر الجزائري في Le Livre des Haltes، مصدر سابق، ص٥٢-٥٣.

(٢) الشيخ عدة، قصيدة أراك بحسن الصد، الديوان، ص٣٥.

(٣) كتاب المواقف، مصدر سابق، ١، ص٩٧.

التي اكتسبوها «حتى ينزلوا» ويرجعوا إلى الواقع. وعلى شاكلة الرسول محمد، الذي كان بالأخصّ «وليًا» قبل أن يكون رسولاً مبتعثاً، على هؤلاء القوم أن يعودوا نحو «البشر» وهو ما يعرف «بالرجوع» لكي ينشروا الرحمة. وتلك هي وظيفة البوذيساتفا Bodhisattva في البوذية. وتحقيق ذلك «الرجوع» هو المرحلة الأخيرة في الطريق[١]. وبالنظر إلى الشهادات التي وصلتنا، فالأمر مؤلم لا سيما إلى من أوكلت إليهم مهمة الإرشاد وهو الحال مع شيوخنا الثلاثة.

إذ تعتمل في نفوس أصحاب الولاية توترات متضاربة بين «الرجوع» إلى الوطن الروحي و«الرجوع» إلى عالم البشر وفي ذلك دلالة قبولهم بالمهمة التي أوكلت إليهم على الأرض. وفي الفقرة التالية من قصيدة اذكر الله يا رفيقي تعبيرٌ صادق عن تلك المشاعر:

خمرنا خمر عتيق	كان من قبل آدم[٢]
أَسْكَرَنا يا صديقي	من زمان تقدم
قد رمانا من شاهق	من وجود للعدم[٣]
ثم عدنا للرفيق[٤]	فوق عرشٍ والقلم[٥]
واستوينا بالأفق[٦]	وارْتَدَيْنا بالعالم

(١) Le Sceau des saints, Michel Chodkiewicz، مصدر سابق، ص١٤١.

(٢) الخمر هنا ترمز إلى مقام الحرية غير المقيدة للكائن الحي بالله.

(٣) العدم الوجودي للخليقة.

(٤) في إشارة إلى قول الرسول وهو على فراش الموت عندما اختار بين السعادة في الحياة الدنيا و«الرفيق الأعلى»، وهو اختيار بديهي. هنا، «الرفيق» ترمز إلى «هو» الأزلية أي «هو» الهوية المطلقة.

(٥) العرش والقلم هما أعلى درجات التجلي الكوني للذات الإلهية.

(٦) في إشارة إلى سورة النجم، الآيات ٦-٧: ﴿ذو مِرّة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى﴾=

واختفينا بالخلق كي لا ترانا الأنام[1]

في المحصلة، الإنسان «المختار» مُجْبَرٌ على الهبوط. وعليه بعدها إخفاء حقيقته وحقيقة من أين جاء تحت أستار الآدمية كما عامة الناس. لكنه لن ينصهر بين الناس إلا ظاهريا:

تراني ثَم تراني واحداً بلا غيريا
لكن الحقّ كساني لا يصل بصرُك إليا
تراني ولا تراني لأنك غافل عليا[2]
ترانا بين الأنام لسنا كما ترى تالله لَفَوْقَ الفَوْقِ وأرواحنا تجَلى[3]

وبالرغم من الحنين الجارف الذي يسكن المريد إلا أن عليه من الآن فصاعداً أن يكون قريباً من البشر بقدر قربه من الله، ذلك القرب العظيم الذي تعبِّر عنه كلمة «الولاية». فإن عاش الولي بالله، وهو مقام البقاء، فإنما سيفعل ذلك بإدراكه أنه لا شيء سوى «عبد» لله مثلما مرّ معنا[4]. أليس يطلق على القطب العلوي، في الصوفية، عبد الله؟ وقد أدركنا، في حديثنا عن الشطح الصوفي، قوة وسطوة الآية الكريمة ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا﴾. ومع ذلك، فإن تتمة الآية تعيد تثبيت الثنائية بين العبد وخالقه مجدداً فتحدد تلك العلاقة بهذا البيان الإلهي: ﴿فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾. وبهذا المعنى يأمر الشيخ علاوي قارئه أن يعطي كِلاً

=التي تندرج في سياق عروج الرسول إلى السماء في «الوقت» الذي سيشهد فيه القرب من الله.

(١) الشيخ علاوي، الديوان، ص٢٠-٢١.

(٢) نفسه، الديوان، ص٢٢.

(٣) نفسه، الديوان، ص٧.

(٤) انظر أعلاه، ص١٦٠. لابن عربي حديث طويل حول العلاقة بين البقاء والعبودية في الفتوحات المكية، ٢، ص٥١٥.

الحَضْرَتَيْنِ حَقَّهَا الإلهي والبشري، وأن يحافظ على ميزان داخلي بين الضمير الجَمْعِيّ «الجَمْع» والضمير المُمَيِّز «الفَرْق».

وبالتالي، فهو يعطي كل مستوى من الحقيقة العناية التي يستحقها متمماً بذلك ميراثه المحمدي[1].

(١) المنح القدوسية، ص٣٣.

الخاتمة

لا ندعي أن عملنا في هذا الكتاب قد أَلَمّ بمجمل الموضوع. فعلى المستوى الأفقي أولاً، لم نتطرق إلى كافة قصائد الديوان أو تطرقنا لبعضها جزئياً؛ فلا تزال في قلب الطريقة العلاوية نقاط مجهولة لم ندرسها. وعلى المستوى العامودي، كيف لنا إدراك كل الحقائق الروحانية التي كانت تعتمل في نفوس الشيوخ لدى كتابتهم تلك الأبيات؟ كيف لنا الإلمام بكل المعاني الخفية التي كانت تجول في أذهانهم؟ وإن كنا نعرف بعض سياقات تأليف القصائد، لكننا نجهل تماماً الدافع الذي ألهمهم كتابة هذه القصيدة أو تلك وكذلك السياق الصميمي الذي ولدت فيه. وفي بعض الحالات، نحن لا نعرف حتى مَن كان الشيوخ يخاطبون، وهل الأمر يتعلق بمخلوقات نورانية بحتة (خاتم الرسل محمد أو رسول آخر، أو أحد الأولياء السابقين، أو الملائكة...) أو ببشر متجسدين. معاني قصائد «الديوان» عصية على الفهم والإدراك، وهي تجليات تأتي وتروح؛ ونحن لا ندرك منها إلا ما يناسب جاهزيتنا الروحية. والقصائد تكشف لنا على الأقل سيرورة الحياة وصِغر محاولاتنا في فهم المغزى. أليس القرآن يعلمنا أن أصل الأشياء من عالم الغيب وإليه تعود؟

أسلوب القصائد ومضامينها حيث وردت المواضيع فيها «مُنَجَّمَةً» كما

مر معنا[١]، يجعل من تحليلها أمراً صعباً، فهي تفكك لُحْمَة عقيدة التوحيد الأولى. والواقع أننا رجعنا في سبيل تصنيف هذا الكتاب إلى كافة مصادر الصوفية تقريباً من عقائد وطرق، بقدر عمق التجربة التي وضعها الشيوخ في هذا الديوان ووساعتها.

فالإنسان الكامل، في الواقع، يحقِّق ويعيش كافة أشكال «الوجود» Être. وقد ظهرت لنا هذه الكمالية في قصائد شيوخنا الثلاثة، وبخاصة في قصائد الشيخ علاوي. إذ يظهر فيها تارة الوجه الصارم لشخصيته الروحانية بكل ما فيها من «جلال» وتارة وجهه كشيخ طريقة حاضر ومتواجد وقريب من تلامذته، وقد ملأ حب الله قلبه ولكن حب الناس أيضاً؛ وهذا وجه «الجمال» عند الشيخ. حتى إنَ شهدنا أن وجه الجلال لدى شيخنا له اليد العليا، والذي نراه أكثر ما نراه في كتابات أغسطين بيرك[٢]، فليس لهذا الوجه أن يطغى على الثاني. فقد شهد غيره من الأوروبيين ممن رافق الشيخ وعرفه بما يتمتع به من «جمال». ومنهم الفرنسي عبد الكريم جوسو (هنري غوستاف. توفي عام ١٩٥١). وكان رسام كاريكاتير مشهوراً ثم أصبح من تلاميذ الشيخ؛ والدكتور مارسيل كاريه الذي عرف الشيخ وكان طبيبه الخاص مدة ١٤ عاماً. وإن كان كلاهما قد أشار إلى شخصية الشيخ الصارمة، فإن الدكتور كاريه بالذات يتحدث عن لطافة الشيخ وكثافة السلام الداخلي الذي يشعر به مَن حوله[٣]. أما عبد الكريم جوسو فقد وصف الشيخ وصفاً يتداخل فيه الجلال مع الجمال: «تعلو وجهه النحيف والزاهد تعابير متعالية وصارمة.

(١) انظر الفصل الأول.

(٢) انظر أعلاه، ص١٢٦ و٣١٥.

(٣) Le Cheikh Al-Alawi, Dr Marcel Carret، مصدر سابق، ص١٣ و١٧ و٢٤.

وما إن يرفع إليك نظره حتى ترى عينين ضاحكتين؛ وتتفتر شفاهه المكتنزة عن ابتسامة ناعمة جداً. فالشيخ عندما يتكلم مختلف عن الشيخ عندما يغرق في صمته [...] ثم، وما إن ينتهي الكلام حتى تتجمد الابتسامة فجأة ويتصلب الوجه وينغلق مع إغلاق العينين؛ فيستعيد وجه الشيخ قناعَه الصارم»[١].

كذلك، يشير الاثنان إلى الصفة اليسوعية للشيخ؛ استناداً إلى ما لمسوه عنده من علامات. رأينا أن رأس الشيخ ذكَّرت عبد الكريم جوسو «برأس المسيح الجميلة». لكن، علاوة على ما أبديناه من تحفظات حول حصر رسالة الشيخ بالحال العيسوية[٢]، ألم تكن رسالة الحب والسلام التي جاء بها سيدنا عيسى تتطلب إقامة العدل، وألم يكن شديداً في محاربة النفاق الإنساني؟ ألم يكن هو أيضاً عنواناً للجلال والوقار؟

من ناحية أخرى، نُقل عن الشيخ عَدَّة أنه كان كتلة من الحب والحنان أشبه بحنان الأم. ومع ذلك، فالكثيرون شهدوا بمشاعر جلال كثيف تنبعث من الشيخ أحياناً؛ ولقصائده قوة لا تقل جلالاً عن هيبة شخصه، وكان الشيخ يشتغل أكثر على متانة الأسلوب في قصائده من الشيخ علاوي.

في المحصلة، الإنسان المتحقّق يعكس «الكمال» ويُوَلِّف في داخله أقطاب الحقيقة الإلهية. الشيخ علاوي كان، ولا يزال، يعطي من نفسه لكل مستوى من الحقيقة، متوجهاً إلى كل فرد وفقاً لحالته النفسانية. ونلمس هذه المنهجية التعليمية في تفسيره للقرآن الكريم الذي لم يتمه

---

(١) Cheikh Al Alâwî, Johann Cartigny، مصدر سابق، ص٦٨.

(٢) انظر أعلاه، ص٣٨.

ويتميز بأربعة مستويات للفهم متموضعة فوق بعضها بعضاً ومتدرجة من الظاهر نحو الباطن[1]: وكل قارىء يأخذ ما يتناسب مع حالته الداخلية.

علاوة على الدور الوطني الذي تضطلع به قصائد الشيوخ لدى إنشادها في جلسات السماع، فإنها تعبُر الزمن إذ لا تزال تُلهم الناس في وقتنا المعاصر وتخاطبهم. قد تبدو التجارب التي تعبِّر عنها من زمن بعيد، وبعيدة عن متناولنا؛ ومع ذلك، فهي إنما تحقِّق البشرِيَّ ***l'humain*** بكليته. وإن كان الشيوخ الثلاثة قد رحلوا عن هذه الدنيا بأجسادهم، فإن «السر» الذي تحمله قصائدهم لا يزال حياً في نوسان لا ينتهي بين كشف واحتجاب. ولا يزال تأثيرهم الصوفي موجوداً لم يتبدل وحاضراً أبداً هنا والآن ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

(١) اسم التفسير «البحر المسجور في تفسير القرآن بمهد النور»، مستغانم، جزئين، ١٩٩٥.

ثبت المراجع

لم نورد هنا سوى المراجع الرئيسية أو تلك المتعلقة بالشيوخ.

الديوان، طبعة مستغانم، المطبعة العلاوية، الجزائر.

مؤلفات الشيخ علاوي:

- *Al-mawâdd al ghaythiyya*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1989. Traduit et annoté par Manuel Chabry, *Sagesse céleste. Traité de soufisme*, Cugnaux, La Caravane, 2007.
- *Al-Nûr al-Dawî fî l-hikam wa munâjat al-shaykh al-'Alâwi,* Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya,1986.
- Al-Minah al-quddûsiyya, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1985.
- *Minhâj al-tasawwuf* en seconde partie de *Miftâh al-shuhûd,* Beyrouth, Dar al-kutub al- 'ilmiyya, 2007.
- *De la révélation, suivi de Sublime Présence*, traduit par Manuel Chabry et J. J. Gonzalez, Paris Entrelacs, 2011.
- Mi'râj al- sâlikîn, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1992.
- *A'dhab al-manâhil fî l-ajwiba wa l-masâ'il,* Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1993.

مؤلفات الشيخ عَدَّة بن تونس:

- *Wiqâyat al-dhâkirîn,* Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1991.

Traduction française par Manuel Chabry, *L'Invocation dans le soufisme*, Cugnaux, ILV Editions, 2011.

- *Al-Rawda al-saniyya fî l-ma'âthir al-'alawiyya*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1984.

مؤلفات حول الشيخ أحمد العلاوي:

- Khaled Bentounés (cheikh), "Un nouveau regard sur la vie et l'œuvre du cheikh Ahmad al-' Alâwî (m. 1934)", *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya*, sous la dir. d'Eric Geoffroy, Paris, Maisonneuve Larose, 2005, Gnôsis-Editions de France (rééd.),2012, p.285-301.

------, *Soufisme. L'héritage commun*, Alger, Zaki Bouzid Editions, 2009, p.133-209.

- Augustin Berque, "Un mystique moderniste: le Cheikh Benalioua", *Revue africaine*, 1936, p.691-777.

- Dr Marcel Carret, *Le Cheikh Al Alaoui. Souvenirs*, Mostaganem, Imprimerie 'Alâwiyya, 1987.

- Johann Cartigny, *Cheikh Al Alâwî. Documents et témoignages*, Paris, Editions Les Amis de l'Islam, 1984.

- Manuel Chabry, *Les Contours de la sainteté dans la figure de l'Algérien Ahmad Alâwî (1874-1934), fondateur de la confrérie Alâwiyya,* mémoire soutenu à l'EHESS, 2012.

- Éric Geoffroy, "Le rayonnement spirituel du cheikh al-'Alâwî en Occident", *al-Tarbiya wa l-ma'rifa fi ma'âthir al-shaykh Ahmad b. Mustafâ al-'Alâwî,* Mostaganem, 2001, p. 358-372.

-----, article Ahmad b.'Aliwa, *Encyclopédie de l'Islam,* 3e édition, Brill, Leyden.

- Martin Lings, *Un saint musulman du XXe siècle*, Paris, Editions

traditionnelles, 1982 pour la traduction française ; réédité sous le titre *Un saint soufi du XX^e^ siècle*, Paris, Seuil, 1990.

- Michel Vâlsan, "Sur le cheikh al-'Alâwî", *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Paris, Les Editions de l'œuvre, 1984, p. 48-51.

مؤلفات حول الشيخ عَدَّة بن تونس:

- Khaled Bentounès (cheikh), *Soufisme. L'héritage commun*, Alger, Zaki Bouzid Editions, 2009, p.210-249.

-----, Introduction à cheikh 'Adda Bentounès, *La fraternité des cœurs*, Paris, Editions du Relié, 2003, p.7-38.

-----, Avant-propos à cheikh 'Adda Bentounès, *Le Chœur des prophètes*, Paris, Albin Michel, 1999, p.11-19.

أهم المصادر والدراسات والترجمات:

- Abd el-Kader (émir), *Kitab al mawâqif* ("Le Livre des Haltes "), Alger, Editions Abd el-Baqi Meftah, 2005, 2 tomes.

- Khaled Bentounès (cheikh), *Le Soufisme cœur de l'islam*, Paris La Table ronde, 1996.

- Manuel Chabry, Samâ'. *Le chant soufi,* Cugnaux, La Cravane, 2012.

- Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris Gallimard, 1986.

- Idrîs de Vos, *l'Amour universel. Un cheminement soufi,* Paris, Albouraq, 2013.

- Éric Geoffroy, *Le Soufisme, Voie intérieure de l'islam*, Paris, Seuil, 2009.

- Max Giraud, *Émir 'Abd al Qadir al- Jazâ'irî. Le Livre des Haltes,* traduction, introduction et annotation, t. I, Paris, Albouraq, 2012.

- Denis Gril, "Les commentaires du Coran du cheikh Ahmad al-

'Alâwî ", *Graines de Lumière. Héritages du Cheikh al-'Alâwî,* Paris, Albouraq, 2010, p. 310-330.

- Hallâj, *Poèmes mystiques,* traduction et présentation par Sami-Ali, Paris, Sinbad, 1985.
- Ibn 'Arabi, *Al Futûhât al makkiyya,* Beyrouth, Dar Sader, s.d.

-----, *Fusûs al-hikam,* Beyrouth, Editions Afifi, 1986.

-----, *Le Dévoilement des effets du voyage,* traduction Denis Gril, Combas, Editions de l'Eclat, 1994.

- Ibn Atâ'Allâh, les *Hikam,* diverses éditions arabes.

-----, *La Sagesse des maîtres soufis,* traduit, annoté et présenté par Éric Geoffroy, Paris Grasset, 1998.

- Ibn al-Fârid, *Al- Tâ'iyya al-kûbra,* plusieurs éditions arabes.
- Pierre Lory, "Le paradoxe dans la mystique: le cas de Hallâj", *Ésotérisme, gnoses et imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre,* Leuven, Peeters, 2001, p.773-781.
- Jean-Yves L'Hopital, Introduction et traduction, *'Umar b. al-Farid, Poèmes mystiques,* Damas, Institut français d'études arabes. 2001.

سلسلة الطريقة العلاوية في مستغانم

الرسول محمد

علي بن أبي طالب

الجنيد (توفي عام ٩١١)

عبد الرحمن المدني

أبو مدين شعيب (توفي عام ١١٩٧)

عبد السلام بن مشيش (توفي عام ١٢٢٥)

أبو الحسن الشاذلي (توفي عام ١٢٥٨)

أبو العباس المرسي (توفي عام ١٢٨٧)

ابن عطاء الله (توفي عام ١٣٠٩)

العربي الدرقاوي (توفي عام ١٨٢٣)

أبو يعزى المحاجي

محمد بن الحبيب البوزيدي (توفي عام ١٩٠٩)

أحمد بن مصطفى بن عليوَة:
الشيخ العلاوي (توفي عام ١٩٣٤)

عَدَّة بن تونس (توفي عام ١٩٥٢)

حاج المهدي بن تونس (توفي عام ١٩٧٥)

خالد بن تونس

ذكر الشيخ البوزيدي الإمام الشاذلي في الديوان ص ١٣١؛ وذكر الشيخ علاوي الشيخ درقاوي ص ٦٦.

قائمة ببعض السَمَاعات[1]

فضلنا في هذه الاختيارات من السَّماع تقديم التسجيلات التي فيها أفضل تعبير للنغمة الروحانية للقصيدة، وتلك التي لا تزال شاهداً على غِنى التراث الصوفي.

بعض القصائد مصدرها جلسات الذكر (الجَمعَة) التي تقام في الزاوية وفي ذلك ميزة أن تلك القصائد تعكس آنية «الحال» الذي يعيشه المنشدون. وبعضها الآخر قد تم تسجيلها بغرض هذا الكتاب.

أولينا اهتماماً بتنوع مصادر السماع وبأنواعه: الأصوات الرجالية، الأصوات النسائية، منوعات من المغنين/المُسَمِّعين، الألحان (بما في ذلك في القصيدة الواحدة)، اللغات (هناك مقطع باللغة القبائلية)، والأنواع بين الجزائر والمغرب وأوروبا وسوريا، وقصائد مغناة بصوت الشيخ خالد بن تونس... إلخ.

نذكُر هنا بإمكانية احتواء القصيدة الواحدة على عدة مواضيع مختلفة، تتموضع فوق بعضها بعضاً. فالتصنيف أدناه ليس سوى تصنيفاً دلالياً.

---

(١) يمكن الاستماع إلى هذه السماعات من خلال رمز الاستجابة السريع QR الظاهر على غلاف الكتاب. كما يمكن سماع هذه الأناشيد على الموقع:

htpp://tinyrul.com/egeoffroy

الأبيات الأولى من القصيدة الأولى في الديوان، اللامية وهي احتفال بميثاق الشيخ علاوي. المغنون في الزاوية العلاوية في بروكسل.

المديح النبوي:

- صلى الله عليك يا نور. الشيخ علاوي. المغنون والمغنيات في الزاوية العلاوية في باريس.
- محمد اصطفاك الباري. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي، يتبعه مقطع من القصيدة نفسها باللغة القبائلية.
- دمعي مِهطال. الشيخ علاوي. نساء مستغانم.

محافل الصوفية:

- روح وريحان. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي.

أهل الله:

- دارت كؤوس الغرام. الشيخ علاوي. غناء الشيخ خالد بن تونس.
- يا رجال غابوا في حضرة الله (تتبعها مقاطع من قصيدة «صفت النظرة» و«أقدِم يا مُعنًى»). الشيخ علاوي. فرقة طيبة (فرنسا): تراث سوري.
- يا مليح الدلال. الشيخ عَدَّة. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

الطرق الصوفية:

- يا مريداً فُزتَ به. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي.
- يا طالب الله بادِر. الشيخ عَدَّة. الجزائر، لحن بدوي.
- مريداً بادر. الشيخ علاوي. الجزائر، لحن بدوي.
- أقدِم يا مُعنًى. الشيخ علاوي. فرقة طيبة (فرنسا): تراث سوري.

ـ أيا مريد الله نعيدُ لك القول... الشيخ علاوي. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

زمان اليقظة:

ـ فقد زالت الحجب. الشيخ علاوي. المغنون والمغنيات في الزاوية العلاوية في باريس.

ـ صفت النظرة. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

يتبعها: ذكر جَماعي وعِمارة.

وحدة الوجود:

ـ لقد تهتكتُ. الشيخ علاوي. تراث مستغانمي. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

ـ تنازعني روحي وشبهي. الشيخ عَدَّة. إنشاد الشيخ خالد بن تونس.

الفناء:

ـ لما فنيتُ الفناء. الشيخ بوزيدي. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

ـ أراك بحسن الصد عني ترشدني. الشيخ عَدَّة. تراث مستغانمي.

الرحلة في الله و«الحيرة»:

ـ عنت الأبصار. الشيخ علاوي. إنشاد الشيخ خالد بن تونس.

ـ أهل حزب الديان. الشيخ علاوي. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

مقام الإنسان المتحقق في الله:

ـ أيا روضة العشاق. الشيخ بوزيدي. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

ـ قل للذي لامني. الشيخ بوزيدي. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

ـ يا من تريد تدري فني. الشيخ علاوي. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

العودة نحو البشر :

ـ اذكر الله يا رفيقي. الشيخ علاوي. المنشدون والمنشدات في الزاوية العلاوية في باريس.

** تم **

الفهرس

هذا الكتاب

الصوفية تيار روحي راسخ في الإسلام، وهي طريق يسلكها المريدون الذين يتلقون عن شيوخهم السيلان الروحي متسلسلاً وصولاً إلى حضرة الرسول محمد. هدف هذه الطرق، التي تتبع نور القرآن والسنة المحمدية، تحرير الإنسان من الشهوات والأوهام المحيطة به، متيحة له بالتالي أن يعثر على مساحة داخلية يستطيع فيها أن يتأمل الحقائق الربانية.

الغلاف : سكينة صلوّن

ISBN 978-9922605579

9 789922 605579